1

Martin Heidegger

De camino al habla

DE CAMINO AL HABLA

MARTIN HEIDEGGER

De camino al habla

VERSIÓN CASTELLANA
YVES ZIMMERMANN

1

—ODÓS—

Título original:
Unterwegs zur Sprache

Primera edición: 1987
Segunda edición revisada: 1990

Ediciones del Serbal-Guitard, 45
08014 Barcelona
Traducido de la sexta edición
alemana de 1979
Impreso en España
D. L.: B.35796-1990
Impresión: Grafos S.A.
ISBN 84-7628-069-6

CONTENIDO

EL HABLA

El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural para nosotros. Este hablar no se origina siquiera en una voluntad particular. Suele decirse que el hombre posee el habla [1] por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz de habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante. Lo ha dicho Wilhelm von Humboldt, pero aún está por meditar lo que significa «el hombre».

En cualquier caso, el habla está arraigada en la vecindad más próxima al ser humano. De todas partes nos viene el habla al encuentro. Por ello no debe extrañar que se encuentre también con ella el hombre cuando dirige su pensamiento hacia lo que es y que, de inmediato, se disponga a determinar — en una dimensión decisiva — lo que del habla se muestra. La reflexión intenta representarse lo que, en general, es el habla. Lo general, lo válido para toda cosa, se denomina la esencia. Representar en general lo universalmente válido es, según los criterios vigentes, el rasgo fundamental del pensamiento. Tratar pensativamente del habla significa, por tanto, proponer una representación de su esencia y delimitarla debidamente respecto a otras representaciones. Algo similar parece intentar esta conferencia. De todos modos, su título

1. *Sprache:* habla, significa aquí el lenguaje en su sentido más amplio, como distinto a *Rede*, que en castellano se vierte asimismo por «habla». (T).

no reza: De la esencia del habla. Reza meramente: El habla. Decimos «meramente» y parecemos dar un título más presuntuoso a nuestro propósito en lugar de dilucidar modestamente algo sobre el habla. Mas hablar del habla es, presumiblemente, peor que escribir sobre el silencio. Nosotros no queremos asaltar el habla para obligarla al asidero de conceptos ya fijados. No queremos reducir el habla a un concepto para que éste nos suministre una opinión universalmente utilizable sobre el habla que tranquilice a todo representar.

Dilucidar el habla quiere decir no tanto llevarla a ella, sino a nosotros mismos al lugar de su esencia, a saber: al recogimiento en el advenimiento apropiador *(Ereignis)*.

En pos del habla y sólo acerca de ella quisiéramos meditar. El habla misma es: el habla y nada más. El habla misma es el habla. El intelecto educado por la lógica — calculador y por ello orgulloso — considera esta proposición una tautología que no dice nada. Decir dos veces lo mismo: el habla es el habla ¿acaso nos conduce esto a parte alguna? Pero no se trata de llegar a ninguna parte. Sólo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos.

Por ello nos detenemos a pensar: ¿Qué hay del habla misma? Por ello preguntamos: ¿Cómo adviene el habla en tanto que habla? Contestamos: *El habla habla.* ¿Es esto seriamente una respuesta? Lo es, probablemente; siempre y cuando se esclarezca lo que significa hablar.

Reflexionar acerca del habla requiere entonces adentrarse en el hablar del habla para establecer nuestra morada en ella, esto es, en *su* hablar, no en el nuestro. Sólo de este modo podemos llegar al ámbito dentro del cual puede darse o no darse que desde ella misma el habla nos confíe su esencia. Al habla confiamos pues el hablar. No quisiéramos fundamentar el habla desde otra cosa que ella no sea, ni tampoco explicar otra cosa a través del habla.

El 10 de agosto de 1784 Hamann escribió a Herder (*Los escritos de Hamann*, Ed. Roth VII, pág. 131 s.):

«Aunque tuviera la elocuencia de Demóstenes, repetiría siempre tres veces una única frase: La razón es habla, λογος. Estoy royendo este hueso hasta la muerte. Para mí todo permanece

oscuro todavía sobre esta profundidad; todavía espero un ángel apocalíptico con una llave para este abismo.»

Para Hamann este abismo consiste en que la razón es habla. Retorna al habla en el intento de explicar lo que es la razón. La mirada que se dirige a la razón cae en la profundidad de un abismo. ¿Consiste este abismo sólo en que la razón descansa en el habla o sería incluso el habla misma el abismo? De abismo *(Abgrund)* hablamos cuando se pierde el fondo, cuando notamos la falta de un fundamento *(Grund)*, en la medida en que lo buscamos e intentamos hallarlo. Con todo, no nos preguntamos ahora lo que es la razón sino que meditamos tras del habla y tomamos como guía rectora la extraña frase: el habla es el habla. Esta frase no nos conduce a otra cosa donde arraigaría el habla. Tampoco indica la frase si el habla misma es fundamento para otra cosa. La frase: el habla es el habla nos deja suspendidos sobre un abismo mientras nos mantenemos en lo que ella dice.

El habla es: habla. El habla habla. Si nos dejamos caer en el abismo indicado por esta frase no caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto. Su altitud abre una profundidad. Ambos miden de par en par una localidad en la cual desearíamos afincarnos con el fin de encontrar la morada para la esencia del ser humano.

Reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales.

¿Qué significa hablar? La opinión corriente constata: hablar es la acción de los órganos de fonación y de audición. Hablar es la expresión fonética y la comunicación de estados de ánimo humanos. Éstos son guiados por pensamientos. Tres aspectos, según esta caracterización del habla, se dan por convenidos:

Primero, y antes que nada, hablar es expresar. La representación del habla como exteriorización es la más corriente. Presupone un interior que se exterioriza. Si se entiende el habla como exteriorización entonces es representada exteriormente y ello particularmente si se retrotrae dicha exteriorización hacia un interior.

A continuación, el hablar es considerado una actividad del hombre. Consecuentemente debemos decir: el hombre habla y habla siempre una lengua determinada. Por ello no podemos decir: el habla habla; pues ello significaría que solamente el habla

realiza y hace resultar al hombre. Pensado así el hombre sería una promesa del habla.

Y, finalmente, la expresión producida por el hombre siempre representa y expone lo real y lo irreal.

Desde hace tiempo se sabe que las características indicadas no son suficientes para delimitar el habla en lo que esencialmente es. Allí donde esta esencia se ha fijado como expresión, se le da una determinación más amplia al integrar la expresión como una entre otras actividades en la economía total de los logros a través de los cuales el hombre se hace a sí mismo.

Frente al habla caracterizada como un logro humano otros destacan el origen divino de la palabra, del habla. Según el comienzo del prólogo del Evangelio de San Juan, al principio la palabra estaba con Dios. Pero no sólo se intenta liberar a la pregunta originaria de las ataduras lógicas y racionales, sino que se eliminan también las limitaciones de una descripción exclusivamente lógica del habla. Frente a la caracterización exclusiva de las significaciones verbales como conceptos, se destaca, en primer término, el carácter pictórico y simbólico del habla. Debe recurrirse así a la biología, a la antropología filosófica, a la sociología y a la psicopatología, a la teología y a la poesía para describir y explicar más ampliamente las formas del habla.

Pero todas las afirmaciones se refieren ya de entrada a aquel modo de aparecer del habla que ha sido el modo rector desde nuestros comienzos. Se perpetúa así el punto de vista instituido sobre la esencia del habla. Así se comprende que la representación del habla – sea ésta lógico-gramatical, filosófico-lingüística– haya permanecido inalterada durante dos milenios y medio pese al constante cambio y aumento de conocimientos sobre ella. Este hecho podría incluso ser considerado como la prueba de la corrección inquebrantable de las representaciones cardinales del habla. Nadie se atreverá a negar, ni a declarar como inútil o incorrecta, la caracterización del habla como una exteriorización fónica de estados de ánimo; como una actividad humana y como una representación simbólica y conceptual. Este modo de contemplar el habla es correcto porque se ajusta a aquello que una investigación sobre sus formas puede siempre entrever en ellas. Consecuentemente, es en el entorno de esta corrección donde se suscitan todas

las *preguntas* que acompañan a las descripciones y explicaciones de las formas del habla.

No meditamos aún lo bastante el extraño rol de estos conceptos justos del habla. Cual si fueran inquebrantables dominan por completo los diversos modos de contemplación científica del habla. Tales conceptos están arraigados en una antigua tradición. Sin embargo, dejan completamente inadvertida la plasmación más antigua de la esencia del habla. No nos conducen, pese a su edad y a su comprensión, al habla en tanto que habla.

El habla habla. ¿Qué hay de su hablar? ¿Dónde hallamos semejante hablar? Por de pronto, en lo hablado. En lo hablado el hablar se ha consumado. En lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado. En lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar él y aquello que a partir de él perdura – su perduración, su esencia. Pero en general, y con demasiada frecuencia, lo hablado viene a nuestro encuentro sólo como lo pasado de un hablar.

Mas, si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera. Un hablado puro es aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. Lo hablado puro es el poema. Por ahora debemos dejar esta frase como mera afirmación. Podemos hacerlo siempre que logremos oír lo hablado puro de un poema. ¿Pero a qué poema pedirle que nos hable? Aquí sólo nos queda una elección que, sin embargo, está preservada de arbitrariedad. ¿Por qué? Por aquello que nos ha sido dedicado por la esencia del habla desde el momento que meditamos tras del hablar *del habla.* De acuerdo con este vínculo elegimos como lo hablado puro un poema que, más que otros, nos puede ayudar en los primeros pasos para conocer lo que en el vínculo vincula. Escuchemos lo hablado. El poema tiene por título:

Una tarde de invierno

Cuando cae la nieve en la ventana,
Largamente la campana de la tarde resuena,
Para muchos es preparada la mesa
Y está bien provista la casa.

En el caminar algunos
Llegan al portal por senderos oscuros.
Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra.

Entra caminante en silencio;
Dolor petrificó el umbral.
Y luce en pura luz
En la mesa pan y vino.

Los dos últimos versos de la segunda estrofa y la tercera estrofa figuran del siguiente modo en la primera versión (carta a Karl Kraus del 13. 12. 1913):

Su herida llena de gracias
Cuida la suave fuerza del amor.

Oh! desnudo tormento del hombre.
El que mudo con ángeles ha luchado.
Alcanza, por sagrado dolor dominado.
Silencioso el pan y el vino de Dios.

(Cf. la nueva edición suiza de los poemas de G. Trakl, por Kurtz Horwitz, 1946).

El poema es de Georg Trakl. Que él sea el poeta no tiene importancia, ni aquí ni en cualquier gran hallazgo poético. Este hallazgo puede incluso consistir en la negación del hombre y de la persona del poeta.

El poema está configurado por tres estrofas. Su versificación y rima se dejan determinar con precisión según las normas de la métrica y de la poética. El contenido del poema es comprensible. No hay palabra que, tomada en sí misma, sea desconocida o poco clara. Con todo, algunos versos suenan extraños, como el tercero y cuarto de la segunda estrofa:

Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra.

Asimismo sorprende el segundo verso de la tercera estrofa:

Dolor petrificó el umbral.

Pero los versos ahora señalados muestran la particular belleza de las imágenes empleadas. Esta belleza acentúa el encanto del poema y subraya la perfección estética de la obra de arte.

El poema describe una tarde de invierno. La primera estrofa narra lo que sucede en el exterior: cae la nieve y resuena la campana de la tarde. Lo exterior roza el interior de la morada humana. La nieve cae en la ventana. La campana se hace oír en cada casa. En el interior todo está bien provisto y preparada la mesa.

En la segunda estrofa nace un contraste. Frente a los muchos que están amparados en casa, otros caminan por oscuros y desconocidos senderos. Pero éstos, quizás escarpados senderos, llevan, a veces, al portal de la morada acogedora. Esto mismo no está propiamente representado. En su lugar el poema menciona el árbol de la gracia.

La tercera estrofa invita al caminante a entrar desde el exterior oscuro al interior luminoso. Las casas de los «muchos» y las mesas de sus cotidianas comidas se han transformado en templo y altar.

El contenido del poema podría desgranarse con aún más claridad, su forma delimitarse aún más nítidamente, pero si procediéramos de este modo permaneceríamos fijados en una representación del habla que rige desde hace milenios. Según esta representación el habla es la expresión por el hombre de estados de ánimo internos y de la visión del mundo que los guía. ¿Se puede romper esta inamovible representación del habla? ¿Por qué debe ser rota? En su esencia el habla no es ni expresión ni actividad del hombre. El habla habla. Buscamos ahora el hablar del habla en el poema. Así, lo buscado reside en lo poético de lo hablado.

«Una tarde de invierno» es el título del poema. De él esperamos la descripción de una tarde de invierno tal como es en realidad. Pero el poema no representa una tarde de invierno presente en cualquier lugar y en cualquier tiempo. Tampoco describe una tarde ya presente ni quiere dar a una tarde no presente la apariencia de una presencia, ni siquiera tal impresión. Por supuesto

que no, se dirá. Todo el mundo sabe que un poema es poesía. Es poesía incluso cuando aparenta describir. En un poema el poeta imagina algo que puede ser y estar en su presencia. Venido a ser, el poema nos evoca la imagen de lo que, de este modo, ha sido representado. En el hablar del poema habla la imaginación poética. Lo hablado del poema es lo que el poema exterioriza desde sí mismo en el decir. Esto así hablado habla en tanto enuncia su contenido. El habla del poema es un decir-expresar en más de un sentido. Indiscutiblemente, el habla demuestra ser expresión. Pero lo demostrado se opone a la frase, «el habla habla», siempre y cuando se admita que hablar no es, en su esencia, un expresar,

Incluso cuando lo entendemos desde el decir poético, lo hablado del poema nos aparece bajo coacción, siempre exclusivamente como expresión expresada. El habla es expresión. ¿Por qué no nos resignamos a este hecho? Porque lo justo y lo usual de esta representación del habla no alcanza para fundar en ella la dilucidación de su esencia. ¿Cómo medimos esta insuficiencia? Para ser capaces de esta medición ¿no debe vincularnos ya otra medida? Ciertamente. Esta medida se da a conocer en la frase: el habla habla. Hasta ahora esta frase directriz sólo tenía por objeto defendernos de la empedernida costumbre de relegar de inmediato el habla a las formas de la expresión, en lugar de pensar el habla a partir de sí misma. El poema leído fue elegido porque, por razones ahora no explicables, se nos revela idóneo para darnos indicaciones fecundas en nuestra tentativa de dilucidar el habla.

El habla *habla.* Esto quiere decir al mismo tiempo y antes que nada: el *habla* habla. ¿El habla? ¿Y no el hombre? ¿No es aún más insostenible lo que nos pide ahora la frase rectora? ¿Queremos acaso negar que el hombre sea aquel ser que habla? De ningún modo. No lo negamos ni tampoco negamos la posibilidad de ordenar las formas del habla bajo la rúbrica de «expresión». Pero preguntamos: ¿hasta qué punto habla el hombre? Preguntamos: ¿Qué es hablar?

Cuando cae la nieve en la ventana,
Largamente la campana de la tarde resuena,

Este hablar nombra la nieve que cae sin ruido en la ventana

en el día que declina mientras la campana de la tarde resuena. Cuando nieva de este modo, todo lo que tiene duración dura más. Por ello dobla largamente la campana de la tarde que día tras día suena su tiempo rigurosamente delimitado. El hablar nombra el tiempo de la tarde de invierno. ¿Qué es este «nombrar»? ¿Rodea solamente con palabras de una lengua a los objetos y sucesos conocidos y representables: nieve, campana, ventana, caer, resonar? No. El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras. sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado. Pero este acercamiento no acerca lo invocado para depositarlo en el ámbito de lo que está presente e incorporarlo en ello. Es cierto, la invocación llama a venir. De este modo trae a una cercanía la presencia de lo que anteriormente no había sido llamado. Sin embargo, en cuanto la invocación llama a venir, ha llamado ya a lo que está llamando. ¿Adónde llama? A la lejanía, donde se halla como aún ausente lo llamado.

La invocación llama a venir a una proximidad. Pero la invocación no arranca a lo que está siendo llamado a su lejanía en la que permanece retenido por el «hacia dónde» del llamado. La invocación invoca en sí y, por ello, llama hacia aquí, hacia la presencia y llama hacia allá, en la ausencia. La nieve que cae y la campana de la tarde que suena nos está siendo dicho aquí y ahora por el poema. Llegan a presencia de la invocación. Pero no toman su lugar en medio de lo que es aquí ahora presente en esta sala. ¿Cuál es más alta: la presencia que tenemos ante nuestros ojos o la presencia invocada?

Para muchos es preparada la mesa
Y está bien provista la casa.

Los dos versos hablan como frases enunciativas, a modo de constatación de lo existente. Así parece indicarlo el decidido «es». Y, sin embargo, su modo de hablar es la invocación. Los versos traen la mesa preparada y la casa bien provista a aquella presencia que está siendo sostenida hacia la ausencia (*dem Abwesen zu-gehaltene Anwesen*).

¿Qué invoca la primera estrofa? Invoca cosas, las llama a venir. ¿Hacia dónde? No las invoca como presentes hacia lo ya

presente, como si la mesa nombrada por el poema debiera tomar su lugar en medio de las filas de sillas ocupadas por ustedes. La sede de la venida que es a la vez invocada en la invocación, es una presencia resguardada en la ausencia. A esta llegada pide venir la invocación nombradora. Pedir venir es invitar. Invita a las cosas para, en tanto que cosas, concernir con ellas a los hombres. La caída de la nieve conduce a los hombres bajo el cielo que se apaga en la noche. El resonar de las campanas de la tarde los lleva, en tanto que hombres, frente a lo divino. Casa y mesa vinculan a los mortales a la tierra. Estas cosas invocadas de este modo recogen junto a ellas el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Los Cuatro son, en una primordial unidad, un mutuo pertenecerse. Las cosas dejan morar la Cuaternidad *(Geviert)* de los Cuatro cerca de ellas. Este dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de las cosas *(Das Dingen der Dinge)*. A la Cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el «cosear» de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosa des-pliegan mundo; mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras. Las cosas, al «cosear», gestan *(tragen aus)* mundo. Nuestro idioma alemán antiguo denomina la *Austragung* (gestación): *bern, bären*, de donde vienen las palabras *gebären* (estar en gestación, parir) y *Gebärde* (gesto, ademán). «Coseando» las cosas son cosas. «Coseando» gestan mundo.

La primera estrofa invoca a las cosas a su «cosear», las llama venir. La invocación que llama cosas llama a venir, las invita a la vez que llama hacia ellas, las encomienda al mundo desde el cual hacen su aparición. Por ello la primera estrofa no nombra solamente cosas. Nombra a la vez el mundo. Invoca a «los muchos», quienes, en tanto que mortales, pertenecen a la Cuaternidad del mundo. Las cosas proveen a los mortales condicionándolos *(Die Dinge be-dingen die Sterblichen)*. Ello quiere decir ahora: a su tiempo y cada vez las cosas visitan propiamente con mundo a los mortales. La primera estrofa habla en cuanto que invoca las cosas a venir.

La segunda estrofa habla de modo distinto a la primera. También ella llama a venir. Pero su invocación comienza llamando y nombrando a los mortales:

En el caminar algunos...

No son todos ni los muchos los mortales llamados, tan sólo «algunos», aquellos que andan por oscuros senderos. Estos mortales pueden soportar el morir en tanto que viaje hacia la muerte. Pues en ella se reúne la más alta ocultación del ser. La muerte ha adelantado ya a todo morir. Aquellos «en el caminar» deben todavía hacerse con casa y mesa en lo oscuro de sus senderos, no sólo y ni siquiera primero para ellos mismos, sino para los muchos; pues éstos creen que, meramente instalados en sus casas y sentados a sus mesas, están ya aprovisionados y condicionados *(... Schon von den Dingen be-dingt)* por las cosas y han alcanzado la sede del habitar.

La segunda estrofa comienza invocando a «algunos» de los mortales. Si bien éstos pertenecen junto a los inmortales, a la tierra y el cielo, a la Cuaternidad del mundo, los dos primeros versos de la segunda estrofa no invocan propiamente al mundo. Más bien, casi como la primera estrofa sólo que en secuencia distinta, nombran a la vez las cosas: el portal, los oscuros senderos. Sólo los otros dos versos de la segunda estrofa llaman, en lo propio, al mundo. Repentinamente, nombran algo del todo distinto:

Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra.

El árbol está genuinamente enraizado en la tierra. Así crece hacia el florecimiento abriéndose al favor del cielo. Es invocada la erección del árbol. Ésta mide a la vez la embriaguez del florecimiento y la sobriedad de las savias nutritivas. Crecimiento retenido de la tierra y prodigalidad del cielo pertenecen a su mutua unidad. El poema nombra el árbol de la gracia. Su genuino florecimiento resguarda la fruta inmerecida: lo sagrado que salva *(das darrettend Heilige)* y que es favorable a los mortales. En el dorado florecimiento del árbol reinan tierra y cielo, divinos y mortales. Su unida Cuaternidad es el mundo. Ahora la palabra «mundo» ya no es empleada en el sentido metafísico. No nombra ya ni la representación secularizada del universo de la naturaleza

y de la historia, ni la representación teológica de la creación *(mundus)*, ni tampoco la mera totalidad de lo presente (κόσμος).

El tercer y cuarto verso de la segunda estrofa invocan el árbol de la gracia. Llaman propiamente al mundo a venir. Llaman a venir a la Cuaternidad del mundo e invocan así mundo hacia las cosas.

Los versos comienzan con la palabra «Dorado». Para mejor oír esta palabra y su invocación, recordaremos un poema de Píndaro (Isthm. V). Al principio de esta oda el poeta llama al oro περιώσιον πάντων, aquello que lo trasluce *(durchglänzt)* todo, πάντα, con resplandor y, antes que nada, cualquier presencia en torno suyo. El resplandor del oro resguarda toda presencia en lo desocultado de su aparecer.

Tal como la invocación que llama las cosas llama acá y allá, el decir que nombra mundo invoca hacia acá y hacia allá del mismo modo en sí. Confía mundo a las cosas y, a la vez, resguarda las cosas en el resplandor del mundo. Éste concede su esencia a las cosas. Las cosas gestan mundo configurándolo. El mundo consiente las cosas.

El hablar de las dos primeras estrofas habla invitando a las cosas a venir al mundo y el mundo hacia las cosas. Ambos modos de la invocación son distintos aunque no separados. Tampoco están sólo mutuamente acoplados. Pues el mundo y las cosas no están el uno al lado del otro. Se atraviesan mutuamente. Atravesándose de este modo los dos mesuran un Medio *(Mitte)*. En él concuerdan. En tanto que así concordes, son íntimos. El Medio de ambos es la intimidad. Lo Medio entre dos, nuestro idioma alemán lo llama *zwischen* (entre). El latín dice: *inter.* A lo que corresponde el alemán *unter.* La intimidad entre mundo y cosa no es una fusión donde ambos se pierden. Sólo reina intimidad donde lo que es íntimo, mundo y cosa, deviene pura distinción y permanece distinto. En el Medio de los dos, en el inter-medio de mundo y cosa, en su *inter,* esto es, en su *unter,* reina el *Schied.*

La intimidad de mundo y cosa reside en el entre-medio, reside en el *Unter-Schied,* en la Diferencia.[1] La palabra Diferencia está ahora liberada de su uso habitual. Lo que ahora nombra

1. *Unter-Schied, Schied: scheiden* = separar (T).

esta «Diferencia» no es un concepto genérico para todas las diferencias posibles. La ahora nombrada Diferencia es sólo una en cuanto tal. Es única. A partir de ella, la Diferencia mantiene el Medio separado; Medio hacia y a través del cual el mundo y las cosas están concordes. La intimidad de la Diferencia es lo unitivo de la Διαφορά, de la gestación terminal, habiendo llevado de un extremo a otro *(durchtragender Austrag)*. La Diferencia lleva a término el mundo en su «mundear», lleva a término las cosas en su «cosear». Llevándolos así a su término, los lleva el uno hacia el otro. La Diferencia no es una mediación posterior, vinculando el mundo y las cosas por un Medio procurado a propósito para ello. La Diferencia, en tanto que Medio, media el mundo y las cosas a su esencia, esto es, a esta relación mutua cuya unidad lleva a término.

«Diferencia» no significa ya, por consiguiente, una distinción entre objetos establecida por nuestro modo de representación. La Diferencia tampoco es sólo una relación que está presente entre mundo y cosa como para que la constate un representar que la encuentre. La Diferencia no se desprende posteriormente como relación entre mundo y cosa. La Diferencia para mundo y cosa hace advenir la cosa a su ser propio *(ereignet)* en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas.

La Diferencia no es ni distinción ni relación. La Diferencia es a lo sumo dimensión para mundo y cosa. Pero en este caso «dimensión», a su vez, no significa ya un ámbito preexistente en el cual pudiera establecerse cualquier cosa. La Diferencia es *la* dimensión en cuanto que mesura mundo y cosa llevándolos a lo que les es propio solamente. Su mesurar abre la separación entre mundo y cosa, donde pueden ser el uno para el otro. Tal apertura es el modo por medio del cual la Diferencia, aquí, mesura a ambos de par en par. La Diferencia en tanto que Medio para mundo y cosa, mesura la medida de su esencia. En la encomendación que llama las cosas y el mundo, lo verdaderamente nombrado es: la Diferencia.

La primera estrofa del poema encomienda a las cosas a venir, que, al «cosear», generan el mundo. La segunda estrofa invoca la venida del mundo que, «mundeando», consiente las

cosas. La tercera estrofa encomienda al Medio a venir para mundo y cosa: el llevar a término de la intimidad. Por esto llama con destacada invocación la tercera estrofa:

Entra caminante en silencio;

¿A dónde? El verso no lo dice. Pero llama al caminante que entra al silencio. El silencio gobierna el portal. De pronto resuena la extraña invocación:

Dolor petrificó el umbral.

Este verso habla en solitario en medio de lo hablado de todo el poema. Nombra el dolor. ¿Qué dolor? El verso solamente dice: «Dolor...» ¿De dónde y en qué medida es invocado el dolor?

Dolor petrificó el umbral.

«... petrificó...» Esta palabra es la única en el poema que habla en la forma verbal del pasado. Con todo, no nombra algo pasado, algo que ya no es presente. Nombra algo que es, habiendo ya sido. En el haber sido de la petrificación, está primeramente presente el umbral.

El umbral está constituido por la viga sobre la que se descansa todo el portal. Sostiene el Medio en el que ambos, fuera y dentro, se atraviesan. El umbral sostiene el Entre. En su fiabilidad se junta lo que, en el Entre, entra y sale. La fiabilidad del Medio no debe ceder hacia ningún lado. Llevar el Entre a término requiere perseverancia y, en este sentido, dureza. El umbral, dado que sostiene el Entre, es duro porque el dolor lo petrificó. Pero el dolor ha venido a ser dolor en cuanto que piedra, no se ha petrificado en umbral para entumecerse en él. El dolor es dolor en el umbral perseverando como tal dolor.

Mas ¿qué es dolor? El dolor desgarra. Es el desgarro. Con todo, no desgarra en astillas que se desparraman. Ciertamente el dolor desgarra des-juntando; separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí. En tanto que separación, su desgarro es, a la vez, el tirar que, como trazo primero abriendo de pronto el

espacio, dibuja y junta lo que se mantiene separado en la dis-junción. El dolor en el desgarro es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarro. Ella es el umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados en él. El dolor junta el desgarro de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma.

Dolor petrificó el umbral.

El verso invoca la Diferencia, pero no la piensa en lo propio ni denomina su esencia por este nombre. El verso invoca la separación del Entre, el Medio que reúne y en cuya intimidad el gesto de las cosas y el favor del mundo se atraviesan y mesuran mutuamente.

Entonces, ¿sería el dolor la intimidad de la Diferencia para mundo y cosa? Ciertamente. Sólo que no debemos representarnos el dolor antropológicamente, como una sensación que produce dolor. No debemos tampoco representarnos la intimidad en el sentido psicológico como aquello donde reside la capacidad de sentimiento.

Dolor petrificó el umbral.

El dolor ha juntado ya el umbral a su porte. La Diferencia se despliega [1] ya en tanto que habiendo sido, desde donde son llevados a término mundo y cosa. ¿De qué modo?

Y luce en pura luz
En la mesa pan y vino.

¿Dónde luce la pura luz? Sobre el umbral, donde es llevado a término el dolor. El desgarro de la Diferencia deja relucir la pura luz. Su iluminante juntura libera y dispensa la puesta en claro del mundo en lo que tiene de propio. El desgarro de la Diferencia libera el mundo a su «mundear» que concede las cosas.

---

1. *Der Unter-Schied west...; west* se entiende aquí en el sentido de «esenciar», o sea: la Diferencia «esencia»... (T).

Por la puesta en claro del mundo en su dorado resplandor llegan a lucir al mismo tiempo pan y vino. Las dos cosas grandemente nombradas relumbran en la simplicidad de su «cosear». El pan y el vino son los frutos del cielo y de la tierra, ofrenda de los divinos a los mortales. Ambos reúnen alrededor de sí a estos Cuatro, desde la simplicidad de la Cuadratura *(Vierung)*. Las cosas invitadas, pan y vino, son ellas mismas simples porque sus gestualizaciones de mundo están inmediatamente colmadas por el favor del mundo. Tales cosas se bastan a sí mismas dejando morar la Cuaternidad del mundo en torno a ellas. La pura luz del mundo y el simple resplandor de las cosas atraviesan y mesuran el Entre, la Diferencia.

La tercera estrofa invoca mundo y cosas al Medio de su intimidad. La juntura de su mutua pertenencia es el dolor.

Sólo la tercera estrofa reúne la invocación de las cosas y la invocación del mundo. Pues la tercera estrofa llama originariamente desde la simplicidad de la íntima invocación que llama a la Diferencia al tiempo que la deja sin decir. La llamada originaria que invita a venir a la intimidad entre mundo y cosa, es la verdadera invocación. Es la esencia del hablar. En lo hablado del poema se despliega *(west)* el hablar. Es el hablar del habla. El habla habla. Habla invocando lo encomendado, cosa-mundo y mundo-cosa, al Entre de la Diferencia. Lo que es invocado de este modo es mandado a la Diferencia para el advenimiento de la Diferencia. Pensamos aquí en el antiguo sentido de «mandar» que aún conocemos de la frase: «Encomienda tus caminos al Señor». La invocación del habla encomienda de este modo su invocación al mandato *(Geheiss)* de la Diferencia. Ésta deja reposar el «cosear» de las cosas en el «mundear» del mundo. La Diferencia ex-propia la cosa para apropiarla a la quietud de la Cuaternidad. Tal ex-propiación no sustrae nada a la cosa. Al contrario, la lleva a lo que le es propio: a que demore mundo. El resguardar en la quietud es el apaciguar *(Stillen)*. La Diferencia apacigua la cosa en tanto que tal cosa llevándola al mundo.

Mas, este apaciguamiento sucede únicamente del modo que, al mismo tiempo, la Cuaternidad del mundo colme la gestación configurante de la cosa, en la medida en que el apaciguamiento consiente suficiencia a la cosa para demorar mundo. La Diferen-

cia apacigua doblemente. Apacigua dejando reposar las cosas en el favor del mundo. Y apacigua dejando que el mundo tenga su suficiencia en la cosa. En el doble apaciguamiento de la Diferencia adviene el silencio *(Stille)*.

¿Qué es el silencio? No es sólo lo que no resuena. En lo que no resuena se perpetúa meramente la inmovilidad del sonar y del fonar. Pero la inmovilidad no está sólo limitada a la fonación en tanto que su superación, ni es lo inmóvil propiamente lo que es quieto. Lo inmóvil es siempre, por así decir, el reverso de lo que está en la quietud. Lo inmóvil mismo reposa aún en la quietud. Pero la quietud tiene su esencia en esto que apacigua. En tanto que apaciguamiento del silencio la quietud es, en rigor, siempre más movimentada que todo movimiento y más removida que cualquier remoción.

La Diferencia apacigua, además, doblemente: las cosas a su «cosear» y el mundo a su «mundear» *(die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten)*. Así apaciguados, cosa y mundo no escapan jamás a la Diferencia. Más bien la salvan en el apaciguamiento en tanto cual la Diferencia es el silencio mismo.

Apaciguando cosa y mundo a lo suyo propio, la Diferencia invoca mundo y cosa al Medio de su intimidad. La Diferencia es lo que invoca. Reúne a ambos a partir de sí misma, llamándoles a venir al desgarro que ella es. La invocación que reúne es el resonar. En ello sucede más que la mera propagación y difusión de una onda sonora.

Cuando la Diferencia reúne mundo y cosa a la simplicidad del dolor de la intimidad, los invita a ambos a acceder a su ser. La Diferencia es el mandato que permite el llamado de toda invocación para que cada una pertenezca al mandato. El mandato de la Diferencia ha reunido ya siempre en sí toda invocación. La invocación reunida en sí misma que convoca alrededor de sí invocando, es el resonar en tanto que el «son».

La invocación de la Diferencia es el doble apaciguamiento. La invocación reunida, el mandato – en tanto cual la Diferencia llama mundo y cosa – es el son del silencio. El habla habla en cuanto que mandato de la Diferencia que encomienda mundo y cosa a la simplicidad de su intimidad.

El habla habla en tanto que son del silencio (Die Sprache

spricht als das Geläut der Stille). El silencio apacigua llevando a término mundo y cosa en su esencia. Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el advenimiento apropiador de la Diferencia. El habla – el son del silencio – es en cuanto que se da propiamente la Diferencia. El habla se despliega como el advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa.

El son del silencio no es nada humano. En cambio, el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra «hablante» significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado – la esencia humana – es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio. Tal apropiación deviene propiedad en la medida en que la *esencia* del habla – el son del silencio – *necesita y pone en uso* el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a *ellos* les es propio, del hablar que hace sonar el habla.

El hablar de los mortales es invocación que nombra, que encomienda venir cosas y mundo desde la simplicidad de la Diferencia. Lo que es hablado en el poema es la pureza de la invocación del hablar humano. Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo *(Melos)* más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna.

Lo contrario a lo hablado puro, es decir al poema, no es la prosa. La prosa pura no es jamás «prosaica». Es tan poética y por ello tan escasa como la poesía.

Si se fija exclusivamente la atención sobre el hablar humano y si se considera a éste como manifestación interior del hombre; si además se concibe lo que es así representado como el habla misma, entonces la esencia del habla no puede aparecer de otro modo que como expresión y actividad del hombre. Pero el hablar de los humanos, en tanto que hablar de mortales, no reposa en sí mismo. El hablar de los mortales reside en la relación al hablar del habla.

A su tiempo se hará inevitable la reflexión de cómo en el

hablar del habla, en tanto que son del silencio de la Diferencia, el hablar de los mortales y su enunciación advienen a su propiedad. En la enunciación, sea discurso o sea escritura, se rompe el silencio. ¿En qué se rompe el son del silencio? Roto, ¿cómo llega a la enunciación de la palabra? ¿De qué modo determina el apaciguamiento roto la palabra de los mortales que suena en versos y frases?

Si, a la sazón, el pensamiento llegara algún día a responder a estas preguntas, deberá, sin embargo, guardarse de considerar la enunciación e incluso la expresión como los elementos decisivos del hablar humano.

La vertebración *(Gefüge)* del hablar humano no puede ser más que el modo *(Melos)* en el que el hablar del habla — el son del silencio de la Diferencia — lleva a los mortales a la apropiación por el mandato de la invocación de la Diferencia.

El modo según el cual los mortales, llamados desde la Diferencia en la misma, hablan a su vez, es el Corresponder.[1] El hablar humano, antes que nada, debe haber escuchado el mandato de la invocación en tanto que cual el silencio de la Diferencia llama mundo y cosa al desgarro de su simplicidad. Cada palabra del hablar de los mortales habla desde esta escucha y en tanto que tal escucha.

Los mortales hablan en la medida en que escuchan. Están atentos a la invocación del mandato del silencio de la Diferencia, aunque no la conocen. La escucha des-prende del mandato de la Diferencia lo que lleva a la sonoridad de la palabra. El hablar que des-prende escuchando es el Corresponder.

Con todo, cuando el hablar de los mortales des-prende su hablado desde el mandato de la Diferencia, ha obedecido ya, a su modo, a la invocación. El Corresponder es, en tanto que un des--prender que escucha, al mismo tiempo un responder con reconocimiento. Los mortales hablan en la medida en que Corresponden al habla de un modo doble: des-prenden del habla lo que le

1. *Entsprechen:* Corresponder. La sustantivación entiende el término castellano en un sentido eminente: es el responder al mandato del habla sometiéndose a él (T).

devuelven. La palabra de los mortales habla en cuanto que, de modo múltiple, Corresponde.

Toda verdadera escucha retiene su propio decir. Pues la escucha se retiene en la pertenencia por la que queda apropiada al son del silencio. Toda Correspondencia está entonada en la retención que se detiene en sí misma. Por eso, estando a la escucha, será propio del retenimiento estar dispuesto a la invocación de la Diferencia. Pero la retención debe estar atenta a no seguir meramente en su escucha al son del silencio, más bien debe anticipar su escucha, estar sostenido hacia él y, por así decirlo, anticipar su invocación.

La anticipación en la retención determina el modo como los mortales Corresponden a la Diferencia. Es de este modo como habitan los mortales en el hablar del habla.

El habla habla. Su hablar llama a venir a la Diferencia que libera mundo y cosas a la simplicidad de su intimidad.

El habla habla.

El hombre habla en cuanto que Corresponde al habla. Corresponder es estar a la escucha. Hay escucha en la medida en que hay pertenencia al mandato del silencio.

Lo que importa no es proponer una nueva visión acerca del habla. Todo consiste en aprender a morar en el hablar del habla. Para ello es precisa una comprobación constante de si y de hasta dónde somos capaces de lo que le es propio a la Correspondencia: la anticipación en la retención. Porque:

El hombre habla sólo en cuanto que Corresponde al habla.
El habla habla.
Su hablar habla para nosotros en lo hablado:

Una tarde de invierno

Cuando cae la nieve en la ventana,
Largamente la campana de la tarde resuena,
Para muchos es preparada la mesa
Y está bien provista la casa.

En el caminar algunos
Llegan al portal por senderos oscuros.
Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra.

Entra caminante en silencio;
Dolor petrificó el umbral.
Y luce en pura luz
En la mesa pan y vino.

EL HABLA EN EL POEMA

Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl

Dilucidar significa aquí, ante todo, indicar y situar el lugar. Significa luego: estar atento al lugar. Ambos, la indicación y la atención al lugar, son los pasos preliminares a una dilucidación. Así y todo, bastante es nuestra audacia si en lo sucesivo nos conformamos con estos pasos preliminares. La dilucidación, como corresponde a un caminar pensante, desemboca en una pregunta. Ésta indaga acerca de la localidad del lugar.

La dilucidación habla de Georg Trakl sólo en cuanto piensa acerca del lugar de su obra poética. Para una época cuyo interés en lo histórico, biográfico, psicoanalítico y sociológico radica en la desnuda expresión, semejante procedimiento es una parcialidad evidente, si no incluso un camino errado. La dilucidación medita acerca del lugar.

En su origen, «lugar» *(Ort)* significa la punta de la lanza. En ella, todo converge hacia la punta. El lugar reúne hacia sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia. El lugar, lo reunidor, recoge hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como una envoltura encerradora, sino de modo que transluce y translumina lo reunido, liberándolo así a su ser propio.

Nuestra tarea consiste ahora en dilucidar aquel lugar que recoge el Decir poético de Georg Trakl hacia su obra poética – situar el lugar de su Decir poético.

Todo gran poeta poetiza sólo desde un único Poema. La grandeza se mide por la amplitud con que se afianza a este único Poema y por hasta qué punto es capaz de mantener puro en él su decir poético.

El Decir de un poeta permanece en lo no dicho. Ningún poema individual, ni siquiera su conjunto, lo dice todo. Sin embargo, cada poema habla desde la totalidad del Poema único y lo dice cada vez. Desde el lugar del Poema único brota la ola que

cada vez remueve su decir en tanto que decir poético. Pero, tan poco desierta la ola el lugar del Poema que, por el contrario, en su brotar hace refluir todo movimiento del Decir *(Sage)* hacia el origen cada vez más velado. El lugar del Poema cobija como manantial de la ola movedora la esencia velada de aquello que, desde el punto de vista metafísico-estético, puede, de entrada, aparecer como ritmo.

Puesto que el Poema único permanece en el ámbito de lo no dicho, sólo podemos dilucidar su lugar procurando indicarlo a partir de lo hablado en poemas particulares. Pero para hacerlo, cada poema particular precisa ya de una clarificación. Ella conduce a un primer esplendor lo claro que luce en todo lo poéticamente dicho.

Es fácil observar que una correcta clarificación presupone ya una dilucidación. Los poemas particulares brillan y vibran sólo a partir del lugar del Poema único. Inversamente, una dilucidación del Poema único precisa de entrada de un recorrido precursor a través de una primera clarificación de algunos poemas particulares.

Todo diálogo pensante con el Poema de un poeta reside en esta reciprocidad entre clarificación y dilucidación.

El verdadero diálogo con el Poema único de un poeta es el diálogo poético entre poetas. Pero también es posible, y a veces incluso necesario, un diálogo entre *pensamiento* y poesía, pues a ambos les es propia una relación destacada, si bien distinta, con el habla.

El diálogo entre pensamiento y poesía evoca la *esencia* del habla para que los mortales puedan aprender de nuevo a habitar en el habla.

El diálogo entre pensamiento y poesía es largo. Apenas ha comenzado. Frente al Poema único de Georg Trakl el diálogo requiere incluso particular retenimiento. El diálogo pensante con la poesía puede servir sólo indirectamente al Poema. Por eso, este propósito se halla en peligro de perturbar el decir del Poema en lugar de dejar que cante desde la quietud que le es propia.

La dilucidación del Poema único es un diálogo del pensamiento con la poesía. Ni representa la visión del mundo de un poeta ni hace el inventario de su taller. Mas, una dilucidación del

Poema único no podrá jamás sustituir a la audición de los poemas, ni siquiera servirles de guía. La dilucidación pensante puede, a lo sumo, cuestionar más y, en el mejor de los casos, puede hacer más pensativa la audición.

Teniendo presentes estas limitaciones, intentaremos primero indicar hacia el lugar del Poema no dicho. Para hacerlo debemos comenzar con los poemas dichos. La cuestión es: ¿con cuáles? El hecho de que cada uno de los poemas de Trakl indique, certera pero no uniformemente, hacia el lugar único del Poema, evidencia el extraordinario unísono de sus poemas desde el único tono fundamental de su Poema.

Pero el intento ahora de indicar hacia su lugar debe, sin embargo, satisfacerse con pocas estrofas, versos y frases. Nuestra selección puede inevitablemente parecer arbitraria. Sin embargo, viene guiada por la intención de llevar nuestra atención, a modo de un salto, al lugar del Poema único.

I

Uno de los poemas dice:

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

Con esta frase nos hallamos, inadvertidamente, ante una representación corriente para nosotros. Se nos representa la tierra como lo terrenal, en el sentido de lo perecedero. Por el contrario, el alma es considerada como lo imperecedero, lo sobreterrenal. Desde la doctrina de Platón el alma pertenece a lo suprasensible. Si, en cambio, aparece en lo sensible, está meramente desviada de su rumbo. Aquí abajo «sobre la tierra», no se halla en su elemento. No pertenece a la tierra. El alma es aquí «algo extraño». El cuerpo es una cárcel para ella, quizás incluso algo peor. Al alma no le queda, aparentemente, más recurso que abandonar cuanto antes el ámbito de lo sensible que, desde la perspectiva platónica, es lo no verdaderamente existente, lo meramente perecedero.

Pero, cosa singular, la frase:

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

habla desde un poema que lleva por título *Primavera del Alma* (149 s.).[1] En él no hallamos palabra alguna de una patria suprasensible para el alma inmortal. Ello nos hace reflexionar y haremos bien en atender al habla del poeta. El alma: «algo extraño». Trakl emplea con frecuencia la misma construcción en otros poemas: «algo mortal» (51), «algo oscuro» (78, 170, 177, 195), «algo solitario» (78), «algo decrépito» (101), «algo enfermo» (113, 171), «algo humano» (114), «algo pálido» (138), «algo muerto» (171), «algo silencioso» (196). Haciendo abstracción de la diversidad de cada contenido, esta acuñación verbal no tiene siempre el mismo sentido. Algo «solitario», algo «extraño» podría significar un hecho singular, que, según el caso, es «solitario»; que casualmente, en un sentido particular y limitado, es «extraño». En cualquier caso, lo «extraño» de esta índole puede clasificarse y depositarse en el género de lo extraño. El alma así representada sería un simple caso entre otros de lo extraño.

Mas ¿qué significa «extraño»? Por «extraño» se entiende habitualmente lo no familiar, lo que no agrada, algo que más bien pesa e inquieta. Sin embargo, extraño *(fremd)* en alemán antiguo «*fram*», significa en verdad: hacia adelante a otra parte, de camino a... hacia adelante al encuentro de lo previamente reservado. Lo que es extraño camina hacia adelante. Pero no va errabundo, carente de toda determinación. Lo extraño anda buscando el lugar en el que podrá permanecer en tanto que caminante. «Lo extraño» sigue la llamada que apenas le es desvelada y que lo encamina a su ser propio.

El poeta denomina al alma «algo extraño sobre la tierra». El lugar que su caminar todavía no pudo alcanzar es precisamente la tierra. El alma *busca* la tierra primeramente, no huye de ella. La esencia del alma se ve colmada al buscar a la tierra en su

1. Los números de páginas se refieren al primer tomo de la edición de Trakl publicado por Otto Müller Verlag, Salzburgo, y que contiene «Los Poemas». Aquí se ha utilizado la sexta edición de 1948. Una «primera edición completa» de los poemas, a cargo de Karl Röck, apareció en 1917 en Kurt Wolff Verlag, Leipzig. Una nueva edición (con un apéndice de testimonios y recuerdos) estuvo a cargo de K. Horwitz en 1946, para Arche-Verlag, Zürich.

caminar para poder construir y habitar poéticamente sobre ella y sólo así poder salvarla *en tanto* que tierra. Así el alma no es, en primer lugar, alma y luego, por otras razones cualesquiera, algo extraño que no pertenece a la tierra. Al contrario, la frase:

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

nombra la esencia de lo que signifca «alma». La frase no constituye afirmación alguna acerca del alma conocida en su esencia, como si se tratara, en una declaración complementaria, de constatar que le hubiera sucedido el inapropiado y, por ello, extraño suceso de no hallar ni amparo ni aliento sobre la tierra. Al contrario, el alma en tanto que alma es, en el rasgo fundamental de su esencia, «algo extraño sobre la tierra». Así permanece constantemente en camino y en su andanza va adonde la lleva el tiro de su esencia. Por lo demás, nos apremia esta pregunta: ¿A dónde ha sido llamado «algo extraño» a dirigir sus pasos? Una estrofa de la tercera parte del poema *Sebastián en sueño* (107) contesta:

Oh qué quieto el paseo a lo largo del río azul
Meditando lo olvidado, cuando en el verde follaje
El tordo llamaba al declive a algo extraño.

El alma es llamada al declive. Así, se dirá, el alma debe finalizar su peregrinación terrestre y abandonar la tierra. No hay nada de esto en los versos citados. Pero, pese a todo, hablan del «declive». Esto es cierto. Sin embargo, el declive en cuestión no es ni catástrofe ni simple desaparición en el decaimiento. Lo que va al declive bajando a lo largo del río azul

Ello se hunde en paz y en silencio.
«Otoño transfigurado» (34).

¿En qué paz? En la paz de lo muerto. Pero ¿de qué muerte? ¿Y en qué silencio?

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

El verso al que pertenece esta frase continúa así:

...espiritual azulea
El crepúsculo sobre el talado bosque...

Anteriormente se nombra al sol. Los pasos del extraño se dirigen al crepúsculo. «Crepúsculo» significa, primeramente, el caer de la oscuridad. «El crepúsculo azulea». ¿Acaso se oscurece el azul del día soleado? ¿Desaparece en la tarde para dejar paso a la noche? Mas, «crepúsculo» no significa la mera caída del día en tanto que desvanecimiento de su claridad en las tinieblas de la noche; no significa, en absoluto, necesariamente el ocaso. También la mañana tiene su crepúsculo. Con él amanece el día. El crepúsculo es al mismo tiempo un levante. El crepúsculo azulea sobre el «talado bosque» enredado de troncos abatidos, sumergido en sí mismo. El azul de la noche se levanta al atardecer.

«Espiritual» es como azulea el crepúsculo. Lo caracteriza la «espiritualidad». Lo que significa «lo espiritual» — que ha sido nombrado varias veces — deberá ser inmediato. El crepúsculo es el declive del curso solar. Esto significa tanto el crepúsculo en cuanto declive del día, como crepúsculo en cuanto declive del año. La última estrofa de un poema intitulado *Declive del verano* (169) canta:

Tan quieto se ha tornado el verano verde
Y resuena el paso del extraño
En la plateada noche.
Si una fiera azul recordara su sendero.

La eufonía de sus espirituales años!

Estas palabras «tan quieto» *(leise)* reaparecen siempre en la poesía de Trakl. Se suele pensar que «quieto» significa sencillamente lo que es apenas audible para el oído. Entendido así, lo que se ha nombrado se refiere a nuestro modo de percepción. Pero «quieto» significa: lentamente; *gelisian* significa deslizar *(gleiten)*, Lo quieto es lo que se desliza. El verano se desliza en el otoño, en el atardecer del año.

...y resuena el paso
Del extraño en la plateada noche.

¿Quién es este extraño? ¿Cuáles son los senderos que quisiera recordar una «fiera azul»? Recordar quiere decir «meditar lo olvidado»,

...cuando en el verde follaje
El tordo llamaba al declive a algo extraño, (Cf. 34, 107)

¿En qué sentido debe una «fiera azul» (Cf. 99, 146) reflexionar acerca de lo que está en declive? ¿Recibe la fiera su naturaleza azul del espiritual crepúsculo que se levanta como noche? La noche es oscura, ciertamente, pero la oscuridad no es necesariamente tenebrosa. En otro poema (139) la noche es invocada con estas palabras:

Oh tierno ramo nocturno de centáureas.

La noche es un ramo de centáureas, un ramo tierno. En correspondencia, la fiera azul se llama también la «fiera tímida» (104), el «tierno animal» (97). El ramo de azul recoge la profundidad de lo sagrado en el fundamento de su atadura. Lo sagrado resplandece desde el seno del azul que a la vez se vela en la oscuridad de sí mismo. Lo sagrado demora mientras se retira. Hace don de su llegada resguardándose en su remisión al retenimiento. El azul es claror resguardado en oscuridad. Claro, o sea, resonante es originariamente el sonido que llama desde lo cobijador del silencio y que de este modo se aclara *(sich lichtet)*. El azul resuena en su claror, sonando. En su claror resonante resplandece la oscuridad del azul.

Los pasos del extraño resuenan por el plateado brillo radiante y sonoro de la noche. Otro poema (104) canta:

Y en sagrado azul resuenan aún pasos de luz.

En otro lugar (110) se dice del azul:
...lo sagrado de flores azules... alcanza al mirante.

Otro poema dice (85):

... un rostro de animal
entumecido de azul, de su santidad.

El azul no es una imagen para indicar el sentido de lo sagrado. El azul mismo lo ves, en virtud de su congregadora profundidad que sólo resplandece en su velamiento. Ante el azul, a la vez que llevado a la retención en sí mismo a fuerza de azul, el rostro del animal se entumece y se transforma en figura de fiera.

La entumecida rigidez del rostro animal no es la rigidez mortuoria. En el entumecimiento el rostro del animal se estremece. Su faz se recoge para, retenida en sí misma, mirar hacia lo sagrado, en el «espejo de la verdad» (85). Mirar quiere decir: entrar en el silencio.

Inmenso es el silencio en la piedra

dice el verso siguiente. La piedra es el macizo cobijo del dolor *(Der Stein ist das Ge-birge des Schmerzes).* La roca recoge en su pétreo cobijo el apaciguamiento en el que el dolor sosiega hacia lo esencial. El dolor permanece en silencio «a fuerza de azul». Ante el azul el rostro del animal se retira en la ternura. Pues la ternura es, al pie de la letra, lo pacíficamente recogedor. Transforma la discordia absorbiendo lo lesivo y abrasador de lo selvático en el dolor apaciguado.

¿Quién es la fiera azul a la que invoca el poeta para que recuerde al extraño? ¿Un animal? Ciertamente. Pero ¿un simple animal? De ningún modo. Pues es invocado a recordar, a pensar. Su rostro debe estar al acecho y mirar hacia el extraño. La fiera azul es un animal cuya animalidad, sin duda, no consiste en la bestialidad sino en la mirada recordatoria invocada por el poeta. Esta animalidad es aún lejana y apenas se deja percibir. Así, la animalidad del animal aquí entendido vacila en la incertidumbre. Aún no ha sido recogida en su ser esencial. Este animal, es decir el animal pensante, el *animale rationale*, el hombre, no está aún de-terminado *(fest-gestellt)*, según una frase de Nietzsche.

Esta afirmación no significa de ningún modo que no se haya

«constatado» al hombre como un hecho. Lo es incluso en exceso. La frase quiere decir: la animalidad de este animal no ha alcanzado aún fundamento sólido, esto es, «morada»; no ha alcanzado aún la familiaridad de su ser velado. La metafísica europeo-occidental lucha desde Platón por esta de-terminación *(Fest-stellung)*. Tal vez luche en vano. Tal vez aún le esté cerrado el camino hacia el «encantamiento». El animal aún no de-terminado en su ser propio es el hombre contemporáneo.

Con el nombre poético de «fiera azul», Trakl invoca aquella esencia humana cuyo rostro, es decir, mirada que viene-al-encuentro *(Gegenblick)*, al pensar en los pasos del extraño, es percibido por el azul de la noche y es así iluminado por lo sagrado. El nombre «fiera azul» denomina mortales que recuerdan al extraño y que quisieran hacer camino con él, a la morada nativa del ser humano.

¿Quiénes son los que inician tal andanza? Presumiblemente son pocos y desconocidos pues lo que es verdaderamente esencial adviene pocas veces, repentinamente y en el silencio. El poeta nombra tales caminantes en *Una tarde de invierno* (126), cuyo segundo verso comienza así:

En el caminar algunos
Llegan al portal por senderos oscuros.

La fiera azul, donde y cuando *es*, ha dejado tras de sí la forma previa de la naturaleza humana. El hombre hasta ahora habitual decae en cuanto pierde su esencia, es decir, se descompone.

Trakl denomina uno de sus poemas *Sietecanto de la muerte*. Siete es el número sagrado. El canto canta lo sagrado de la muerte. La muerte no es entendida aquí de forma vaga y genérica, como conclusión de la vida terrestre. «La muerte» significa poéticamente el «declive» al cual es llamado «algo extraño». Por eso lo que es así evocado, lo extraño, es así mismo llamado «algo muerto» (146). Su muerte no es descomposición sino deposición de la figura descompuesta del hombre.

La penúltima estrofa del poema *Sietecanto de la muerte* dice así: (142):

Oh descompuesta figura del hombre: trabado de fríos
metales.
De noche y espantos de bosques sumergidos
Y del selvático ardor del animal;
llana calma del alma.

La forma descompuesta del hombre es abandonada a la abrasadora tortura y a la espina hiriente. Su selvacidad no la irradia el azul. El alma de esta forma humana no se halla en el viento de lo sagrado. No tiene, pues, rumbo. Mas, el propio viento, el viento de Dios, permanece así solitario. Un poema que nombra la fiera azul, que, con todo, apenas logra deshacerse del «zarzal», termina con los versos (99):

Siempre se hace oír
En paredes negras el viento solitario de Dios.

«Siempre» quiere decir: mientras el año y su decurso solar permanezcan en la penumbra del invierno y que nadie recuerde el camino sobre el que el extraño, del que «resuena el paso», atraviesa la noche. La noche misma es sólo la ocultación custodiadora del decurso solar. Andar. *ἰέναι*, es en indogermánico: *ier* —, el año.

Si una fiera azul recordara su sendero,

La eufonía de sus espirituales años!

La espiritualidad de los años la determina el espiritual crepúsculo azul de la noche.

Oh cuán grave es el rostro jacinto del crepúsculo.
«En camino» (102)

El crepúsculo espiritual es de esencia tan esencial que el poeta pone propiamente *Crepúsculo espiritual* por título a uno de sus poemas (137). También en él se encuentra una fiera, pero ésta es oscura. Su esencia selvática tiene, a la vez, un rasgo hacia lo tenebroso y una inclinación hacia la calma del azul. Por lo

demás, el propio poeta navega «sobre nube negra» por el «estanque nocturno, el estrellado cielo».

El poema dice:

Crepúsculo espiritual

En silencio surge en el linde del bosque
Una fiera oscura;
En la colina sin ruido el viento de la tarde expira,

Enmudece el llanto del mirlo,
Y las dulces flautas de otoño
Guardan silencio en los juncos.

Sobre nube negra
Navegas embriagado de adormidera
Por el estanque nocturno,

Por el estrellado cielo.
Siempre resuena de la hermana la voz lunar
Por la noche espiritual.

El estrellado cielo lo representa la imagen poética del estanque nocturno. Así lo ve nuestro entendimiento habitual. Pero, en la verdad de su esencia, el cielo nocturno es este estanque. En cambio, lo que habitualmente llamamos noche es una pálida réplica vacía de su esencia. En la obra poética del poeta recurren a menudo el estanque y el espejo del estanque. Las aguas, que algunas veces son azules y otras veces negras, muestran al hombre su propio rostro, su mirada que le viene al encuentro. Pero en el estanque nocturno del estrellado cielo aparece el crepúsculo azul de la noche espiritual. Su fulgor es frescor sereno.

La fresca luz emana del resplandor de la Selena (σελάννα). En torno a su resplandor palidecen, se enfrían incluso, las estrellas, como lo indican antiguos versos griegos. Todo deviene «lunar». El extraño que atraviesa la noche es llamado «el lunar» (134). La «voz lunar» de la hermana que siempre resuena en la

noche espiritual es oída por el hermano que en su barca, barca «negra» además, apenas iluminada por el resplandor dorado del extraño, intenta seguirlo a éste en viaje nocturno por el estanque.

Cuando los mortales siguen a «algo extraño» llamado al declive, es decir, cuando andan tras del extraño, acceden ellos mismos a la extrañez; devienen extraños y solitarios (64, 87, etc.).

Sólo siguiendo el curso sobre el estanque de estrellas nocturno que es el cielo sobre la tierra, alcanza *(er-fährt)* el alma la tierra en tanto que tal en su «savia fresca» (126). El alma se desliza en el crepúsculo azul del año espiritual. Deviene «alma de otoño» y así «alma azul».

Los pocos versos citados ahora indican el crepúsculo espiritual, llevan al sendero del extraño, muestran la clase y el curso de aquellos que, recordándole, le siguen al declive. A la hora del *Poniente de verano* lo extraño deviene otoñal y oscuro en su andar.

Uno de los poemas de Trakl, titulado *Alma de otoño*, canta en la penúltima estrofa (124):

Pronto se deslizan pez y fiera.
Alma azul, andar oscuro
Pronto nos separó de amados, de otros.
La tarde cambia imagen y sentido.

Los caminantes que siguen al extraño pronto se hallan separados «de amados» que para ellos son «otros». Los otros — éstos son moldeados por la figura descompuesta del hombre.

A la naturaleza humana, acuñada por un golpe y arrojada en este golpe, la denominamos estirpe *(das Geschlecht)*. Esta palabra significa tanto la estirpe humana en el sentido de humanidad como también las estirpes en el sentido de tribus y familias; todos ellos además acuñados a la vez a la dualidad de los sexos. A la estirpe de la figura «descompuesta» del hombre la denomina el poeta la estirpe «que se descompone» (186). Es la estirpe desplazada de su modo de ser esencial y es por ello la estirpe «aterrada» (162).

¿Con qué es golpeada, o sea, por qué maldición es alcanzada esta estirpe? Maldición, en griego, significa πληγή, en alemán *Schlag* (golpe). La maldición de la estirpe en vía de descomposi-

ción reside en que esta antigua estirpe se halla desbaratada en la contrariedad de las familias, tribus y sexos. Desde esta contrariedad, cada una de ellas tiende hacia el desatado tumulto de la naturaleza de la fiera singularizada y salvaje. No la Duplicidad *(Zwiefache)* como tal sino la discordia *(Zwietracht)* es la maldición. Arrastra la estirpe desde el tumulto ciegamente salvaje hacia la discordia y la desvía a la singularización desatada. Así desunida y destrozada, la «decaída estirpe» ya no puede reencontrar su propio cuño desde sí misma. El cuño propio se halla sólo con aquella estirpe cuya duplicidad deja la discordia detrás de sí y que avanza hacia la ternura de una Duplicidad simple, o sea, que es «algo extraño» y que sigue los pasos del extraño.

En comparación con este «extraño», todos los individuos de la posteridad de la estirpe destinada a la corrupción permanecen como los otros. Sin embargo, se les depara amor y veneración. Por lo demás, el oscuro caminar en el séquito del extraño conduce al azul de su noche. El alma caminante deviene «alma azul».

Pero, al mismo tiempo, el alma está siendo separada. ¿Hacia dónde? A donde camina aquel extraño que algunas veces es nombrado poéticamente sólo «aquel». «Aquel» *(Jener)* es, en alemán antiguo, «*ener*» y significa el «otro». «*Enert dem Bach*» es el otro lado del río. «Aquel», el extraño, es el otro para los otros, es decir, para la especie que se descompone. Es el llamado a retirarse de los otros, a separarse de ellos. El extraño es el Retraído *(Ab-geschiedene).*

¿Adónde es mandado lo que es tal que puede asumir en sí la naturaleza de lo extraño, es decir, lo que anda por delante? *(Voraus-Wandern).* ¿Adónde es llamado lo extraño? Al declive. El declive es el perderse a sí mismo en el crepúsculo espiritual del azul. Proviene de la inclinación hacia el año espiritual. Cuando esta inclinación debe atravesar la devastación del invierno que se aproxima, del noviembre, entonces perderse a sí mismo no significa, pese a todo, caer en la inestabilidad y la aniquilación. Al contrario, perderse a sí mismo significa literalmente: desatarse y deslizarse suavemente. El que se pierde a sí mismo se desvanece desde luego en la devastación del noviembre pero no desaparece de ningún modo en ella. Se desliza a través de ella hacia el crepúsculo espiritual del azul, hacia «la víspera», hacia la tarde.

En la víspera se pierde el extraño en la negra devastación
del Noviembre,
Bajo muerto ramaje, a lo largo de muros leprosos,
Donde antes anduviera el sagrado hermano,
Absorbido en el suave toque de arpa de su demencia.
«Helian» (87)

La tarde es el declive de los días de los años espirituales. La tarde consuma un cambio. La tarde que se inclina hacia lo espiritual nos ofrece otras cosas a contemplar y a meditar.

La tarde cambia imagen y sentido.

Lo luminoso, cuyos rostros (imágenes) dicen los poetas, aparece distinto a la luz de esta tarde. Lo que se despliega en su esencia[1], acerca de cuya invisible naturaleza meditan los pensadores, alcanza a través de esta tarde otra modalidad de la palabra. A partir de otra imagen y de otro sentido, la tarde cambia el Decir de la poesía y del pensamiento así como su diálogo. Esto, la tarde lo puede tan sólo porque ella misma cambia. El día alcanza, en la tarde, el declive que no es un fin sino solamente una inclinación para preparar el poniente por el que el extraño accede al *inicio* de su caminar. La tarde cambia su propia imagen y su propio sentido. En este cambio se oculta una despedida del orden vigente de los días y de las estaciones.

Pero ¿adónde conduce la tarde al oscuro caminar del alma azul? Al lugar en donde todo está reunido de otro modo, donde todo es cobijado y resguardado para otro levante.

Las estrofas y versos hasta ahora citados nos remiten a un recogimiento, esto es, a un lugar ¿Qué clase de lugar? ¿Cómo debemos denominarlo? Con toda certeza, conforme con el habla del poeta. Todo lo que dicen los poemas de Georg Trakl permanece recogido en torno a la andanza del extraño. Éste es y se llama el Retraído[2] (177). A través de él y en torno a él todo el decir poético está templado en un canto único. Y puesto que sus

1. *das Wesende*, lo que es «esenciado»... (T).
2. *der Abgeschiedene:* el Retraído. La palabra alemana contiene, paralelamente al significado de «Retraído», también el de «difunto» (T).

poemas están recogidos en el canto del Retraído, denominamos el lugar de su Decir poético el Retraimiento *(die Abgeschiedenheit).*

Ahora, en su segundo paso, la dilucidación debe intentar lograr una visión más clara de este lugar hasta ahora simplemente indicado.

II

¿Puede aún llevarse propiamente el Retraimiento como lugar del Poema a nuestra meditación? Sólo será posible si seguimos el sendero del extraño con la mirada más vigilante y preguntamos: ¿quién es el Retraído? ¿Cuál es el paisaje de sus senderos?

Atraviesan el azul de la noche. La luz de la que resplandecen sus pasos es fresca. El verso final de un poema, dedicado propiamente al Retraído, nombra «los lunares senderos de los Retraídos» (178). Para nosotros los Retraídos son también los fallecidos. ¿Pero en qué muerte ha entrado el Retraído? En el poema *Psalmo* (62) Trakl dice:

El demente ha fallecido.

La estrofa siguiente dice:

Se entierra el extraño.

En el *Sietecanto de la muerte* se le llama «el blanco extraño». La última estrofa del *Psalmo* dice:

En su tumba juega el mago blanco con sus serpientes (64).

El fallecido *vive* en su tumba. Vive en su celda tan sereno y meditativo que juega con sus serpientes. Ellas nada pueden contra él. No son estranguladas, mas su maldad es transformada. Dice, en cambio, en el poema *Los Malditos* (120):

Un nido de serpientes escarlatas se revuelca
Perezoso en su regazo revuelto. (Cf. 161, 164).

El fallecido es el demente. ¿Designa esta palabra a un enfermo mental? No. Demencia (*Wahnsinn*) no significa meditar (*Sinnen*) lo sin sentido (*Unsinn*). «*Wahn*» es una palabra del alemán antiguo *wana* y significa *ohne* (sin). El demente medita, y medita incluso más que nadie. Aún y así, no tiene el sentido de los demás. Tiene otro sentido (*Sinn*). «*Sinnan*» significa originariamente: viajar, aspirar a..., tomar una dirección. La raíz indogermánica *sent* y *set* significa el camino. El Retraído es el demente porque está en camino hacia otra parte. Desde esta otra dirección puede llamarse su demencia «suave», pues su mente aspira a una mayor quietud. Un poema que se refiere al extraño simplemente como «Aquél», el otro, canta:

> Mas aquél descendió los pétreos peldaños del monte del Monje,
> Una sonrisa azul en su rostro y extrañamente envainado
> En su infancia más serena, y falleció;

El poema lleva por título *A un Temprano Fallecido* (135). El Retraído ha fallecido entrando en su alba. Por ello es «tierno despojo» (105, 146, etc.) envuelto en aquella infancia que resguarda en paz más serena todo lo quemador y abrasador de la selva. El temprano fallecido aparece así como «la oscura figura del frescor». De ella canta el poema *En el monte del Monje* (113):

> Siempre sigue al caminante la oscura figura del frescor
> Sobre óseo paso, la voz jacinta del adolescente,
> Quietamente recitando la olvidada leyenda del bosque,...

«La oscura figura del frescor» no sigue tras el caminante. Se le adelanta en cuanto que la voz azul del adolescente toma del olvido lo que estaba perdido y lo *pre-dice.*

¿Quién es este adolescente que falleció temprano? ¿Quién es este adolescente cuya

> ...frente quietamente sangra
> Inmemoriales leyendas
> Y el oscuro augurio del vuelo de ave? (97)

¿Quién es el que ha cruzado el óseo paso? El poeta lo invoca con estas palabras:

Oh cuánto tiempo ha, Elis, falleciste.

Elis es el extraño llamado al declive. No es en modo alguno una figura por medio de la cual Trakl se refiere a sí mismo. Elis es tan esencialmente distinto del poeta como lo es la figura de Zaratrusta del pensador Nietzsche. Pero ambas figuras concuerdan en que su ser y su caminar comienzan con el descenso. El declive de Elis entra en el alba inmemorial, más antiguo que la especie envejecida y descompuesta; más antiguo porque más meditativo; más meditativo porque más sereno; más sereno porque él mismo con más poder de serenar.

La adolescencia en la figura del mozo no está contrapuesta a la de una moza. La adolescencia es el advenimiento de la más serena infancia. Ella cobija y reserva en sí la tierna Duplicidad de los géneros, la del adolescente tanto como de «la dorada figura de la adolescente» (179).

Elis no es un fallecido que se descompone en lo tardío de una vida gastada. Elis es el fallecido cuya esencia se va hacia el alba. Este extraño despliega la esencia humana hacia adelante, hacia el inicio de aquello que aún no ha llegado a gestar (alemán antiguo *giberan*). Lo que no ha llegado a gestar, lo más quieto y por ello lo más apacible en la esencia de los mortales, lo llama el poeta lo no nato *(Ungeborene)*. El extraño fallecido hacia el alba es lo no nato. Los hombres de «algo no nato» y «algo extraño» dicen lo mismo. En el poema *Serena Primavera* se encuentra el verso (26):

Y lo no nato atiende a su propio reposo.

Guarda y cuida la infancia más serena para el despertar venidero de la estirpe humana. Así, en su reposo *vive* el temprano fallecido. El Retraído no es el fallecido en el sentido de lo gastado. Al contrario. El Retraído adelanta la mirada hacia el azul de la noche espiritual. Los blancos párpados que protegen su visión brillante en el adorno nupcial que promete la más apacible Duplicidad de la estirpe.

Silencioso florece el mirto sobre los blancos párpados del
fallecido.

Este verso pertenece al mismo poema que también dice:

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

Las dos frases están en inmediata vecindad. El fallecido es el Retraído, el extraño, el no nato.

Pero aún pasa

...el sendero del no nato
a lo largo de oscuros pueblos, solitarios veranos.
«Canto de las horas» (101)

Su camino pasa de largo todo aquello que no lo acoge como huésped; lo pasa de largo pero ya no lo atraviesa. El viaje del Retraído es solitario, ciertamente, pero lo es desde la soledad «del estanque nocturno, del estrellado cielo». El demente no cruza este estanque sobre «nube oscura» sino sobre barca de oro. ¿Qué hay de lo áureo? El poema *Rincón en el bosque* replica con el verso:

También a serena demencia se muestra a menudo lo áureo,
lo verdadero.

El sendero del extraño atraviesa los años espirituales cuyos días están en todas partes dirigidos al verdadero inicio y que están gobernados, es decir, son rectos desde allí. El año de su alma está recogido en la rectitud.

Oh qué rectos son, Elis, todos tus días.

Canta el poema *Elis* (98). Esta llamada no es más que el eco de otra llamada oída anteriormente:

Oh cuánto tiempo ha, Elis, falleciste.

El alba hacia la que ha fallecido el extraño cobija la esencial rectitud de lo no nato. Este alba es un tiempo de especie propia, es el tiempo de los años espirituales. Trakl titula una de sus poesías simplemente *Año* (170). Comienza por: «Oscura quietud de la infancia». Frente a ella se halla el alba – más luminoso porque más apacible y por ello otra infancia – a la que ha descendido el Retraído. El verso final del mismo poema llama inicio a la más serena infancia:

Ojo dorado del inicio, oscura paciencia del fin.

Aquí el fin no es la secuela ni el apagamiento del inicio. El fin, entendido como fin de la especie corrompida, precede al inicio de la no nata especie. Mas el inicio, en tanto que madrugada más matinal, ha sobrepasado ya todo fin.

Esta madrugada resguarda la esencia originaria, aún velada, del tiempo. Esta esencia seguirá siendo impenetrable por nuestro pensamiento vigente mientras siga en pie la representación del tiempo que es rectora desde Aristóteles. En virtud de esta representación, el tiempo, se le represente mecánica, dinámicamente o incluso desde la perspectiva de la desintegración del átomo, constituye la dimensión del cálculo cuantitativo o cualitativo de la duración, que transcurre en la sucesión.

Pero el verdadero tiempo es el advenimiento de lo que ha sido (*Ankunft des Gewesenen*). Esto no es puramente lo pasado sino el recogimiento de aquello que *es* y que precede a todo advenimiento en cuanto que como tal recogimiento se recobija incesantemente en lo que era anteriormente, antes del momento dado. Al fin y a su cumplimiento corresponde «oscura paciencia». Ella lleva lo oculto a su verdad. Su soportar lo lleva todo al descenso en el azul de la noche espiritual. El inicio, en cambio, corresponde a una visión y una meditación que brillan doradas, pues están iluminadas por lo «dorado, verdadero». Esto se refleja en el estanque estrellado de la noche cuando Elis, en el transcurso de su viaje, le abre su corazón (98):

Una barca dorada
Balancea, Elis, tu corazón en el cielo solitario.

La barca del extraño se tambalea, a modo de juego, más que «temerosa» (200), como la barca de aquellos descendientes del alba cuyo viaje todavía meramente sigue al extraño. La barca de éstos no llega aún a la superficie del estanque. Se hunde. ¿Pero dónde? ¿En la destrucción? No. ¿Y hacia dónde se hunde? ¿En el vacío de la nada? En absoluto. Uno de los últimos poemas, *Lamento* (200), termina con estos versos:

Hermana de melancolía tormentosa
Mira, una barca se hunde temerosa
Bajo las estrellas,
Frente al rostro mudo de la noche.

¿Qué contiene esta mudez de la noche que hace frente desde el brillo de las estrellas? ¿Adónde pertenece el lugar de semejante noche? Al Retraimiento. Éste es más que un mero estado, el del haber fallecido, en el que vive el joven Elis.

Al Retraimiento pertenece el alba de la más serena infancia; le pertenecen la noche azul, los nocturnos senderos del extraño; le pertenece el nocturno batir de alas del alma y el crepúsculo como portal del descenso.

El Retraimiento recoge lo que se pertenece mutuamente, mas no como posterioridad sino de modo tal que se despliega en su ya establecido recogimiento.

El poeta llama «espirituales» al crepúsculo, a la noche, a los años y senderos del extraño. El Retraimiento es espiritual. ¿Qué quiere decir esta palabra? Su significación y empleo son antiguos. «Espiritual» (*geistlich*) significa lo que es en el sentido del espíritu, lo que de él deriva y obedece a su naturaleza. El uso corriente del habla ha limitado lo «espiritual» a una relación con la casta investida de lo espiritual: los sacerdotes y su iglesia. Para el oído distraído incluso Trakl parece referirse a esta relación cuando en el poema *En Hellbrunn* (191) dice:

...verdean tan espirituales
Los robles sobre los senderos olvidados de los muertos,

Antes se nombran «las sombras de príncipes de iglesia, de

nobles mujeres», «las sombras de antiguos fallecidos», que parecen flotar sobre el «estanque de primavera». Pero el poeta, que aquí canta «de nuevo la lamentación azul de la tarde», no piensa en lo clerical (*geistig*) cuando para él los robles «verdean tan espirituales». Piensa en el alba del largamente fallecido que promete la *Primavera del Alma*. El poema anterior, *Canto espiritual* (20), canta lo mismo pero es aún más velado y más buscador. El espíritu de este «canto espiritual» que juega en una singular ambigüedad, se desvela más claramente en la última estrofa:

Allá un mendigo junto a piedra antigua
Abismado parece en la plegaria,
Suavemente del monte un pastor desciende
Y un ángel canta en el bosque
Cerca, en el bosque,
Para niños que adormece.

Con todo, aunque el poeta no aluda a «lo espiritual» en el sentido de lo eclesiástico bien podía llanamente llamar «del espíritu» (*Geistlich*) a lo que está en relación con el espíritu y, en este sentido, hablar del crepúsculo del espíritu, de noche del espíritu. ¿Por qué lo evita? Porque «del espíritu» significa lo opuesto a lo material. Esta oposición representa la diferencia de dos ámbitos y nombra, en términos platónicos y occidentales, el abismo que separa lo suprasensible (νοητόν) de lo sensible (αἰσθητόν).

Lo «espiritual-mental» así entendido – convertido ya entretanto en lo racional, intelectual e ideológico – pertenece, junto con sus contradicciones, al modo de ver el mundo de la estirpe en corrupción.

Es de ella precisamente de la que se *separa* «el oscuro caminar» del «alma azul». El crepúsculo que lleva a la noche en la que desciende lo extraño no puede, al igual que el sendero del extraño, llamarse «mental-espiritual». El Retraimiento es espiritual en el sentido de *geistlich*, como determinado por el espíritu, pero no «espiritual-mental», *geistig*, en el sentido metafísico.

¿Qué es, entonces, el espíritu? En *Grodek*, su último poema, Trakl habla de la «llama ardiente del espíritu» (201). El espíritu es llameante y quizás sólo sea soplo en cuanto tal. Trakl no

entiende el espíritu en primer termino como *Pneuma*, como algo etéreo, sino como llama que inflama, asusta, espanta, desconcierta. El llamear es el ardor luminoso. Lo llameante es lo fuera-de-sí que alumbra y deja relucir pero también lo que puede continuar devorando, consumiéndolo todo en blanca ceniza.

El poema *Transformación del Mal* (129) dice: «llama es del más pálido hermano». Trakl entiende el «espíritu» (*Geist*) en los términos en que se nombra la significación originaria de la palabra, pues *gheis* significa estar enojado, espantado, estar fuera de sí.

Visto así, el espíritu tiene su esencia en la doble posibilidad de la ternura *y* de la destrucción. La ternura no sofoca, en absoluto, el estar-fuera-de-sí de lo inflamante, sino que lo recoge en la quietud de lo amistoso. La destrucción proviene de la desenfrenada licencia que, en su propio tumulto, se consume a sí misma, realizando así el mal. La maldad es siempre maldad de un espíritu. La maldad y su malicia no son lo sensible, lo material. Como tampoco es algo de simple naturaleza inmaterial (*geistig*). La maldad es espiritual en cuanto es sublevación llameante y enceguecida de lo aberrante, aquello que empuja todo a lo disperso de la perversidad y que amenaza abrasar el recogido florecer de la ternura.

¿Pero dónde reside la naturaleza recogedora de la ternura? ¿Cuáles son sus riendas? ¿Qué espíritu es el que las lleva? ¿Cómo es el ser humano «espiritual» y cómo viene a ser así?

En la medida en que la esencia del espíritu reside en su carácter inflamante, abre camino, lo ilumina y en-camina. Como llama, el espíritu es tormenta que «asalta el cielo» y «da alcance a Dios» (187). El espíritu empuja el alma al camino donde caminar es adelantar. El espíritu conduce a lo extraño. «Algo extraño es el alma sobre la tierra». Es el espíritu el que hace don de alma. Es el que anima. Pero el alma, a su vez, resguarda el espíritu y ello de modo tan esencial que sin ella es probable que el espíritu jamás puede llegar a serlo. El alma «nutre» el espíritu. ¿Cómo? ¿Cómo si no prestando al espíritu la llama propia de la esencia del alma? Esta llama es el ardor de la melancolía, la «paciencia del alma solitaria» (55).

La soledad no separa hacia la dispersión a la que está entregado todo mero abandono. La soledad lleva el alma hacia lo uno,

la recoge en lo uno y así conduce su naturaleza a la andanza. El alma es solitaria, y como tal, alma caminante. Se confía al ardor de su ánimo llevar el peso del destino a caminar y llevar así el alma al espíritu.

Presta tu alma al espíritu, ardiente melancolía;

Así comienza un poema *A Lucifer*, esto es, al portador de luz, el que arroja la sombra del mal. (Tomo de los textos póstumos de la edición de Salzburgo, pág. 14).

Sólo arde la melancolía del alma allí donde en su andanza entra en la más vasta amplitud de su esencia propia, es decir, de su esencia caminante. Sucede esto cuando el alma mira hacia el rostro del azul y contempla lo que resplandece en él. En esta contemplación el alma es «el alma grande».

Oh dolor, llameante contemplación
Del alma grande!

«La tormenta» (183)

La grandeza del alma adquiere su medida según es capaz de lograr la mirada llameante por la que se familiariza con el dolor. Al dolor le es propio una esencia en sí adversa.

«Llameante» arrastra el dolor. Su arrastre (*Fortriss*) consigna el alma caminante a la conjunción de tempestad y caza que asaltando al cielo quisiera dar alcance a Dios. Así parece como si el arrastre quisiera someter aquello a donde arrastra, en lugar de dejarlo prevalecer en su resplandor velador.

Esto último lo logra la «contemplación». Esta contemplación no apaga el arrastramiento flameante, mas lo vuelve a juntar en el consentimiento de la visión. La contemplación es el rearrastre (*Rückriss*) en el dolor por el que éste accede a su lenidad, y de ella, a su poder develador y conductor.

El espíritu es llama. Resplandece ardiente. El resplandor ocurre en la visión de la contemplación. A esta visión le es dado el advenimiento de todo lo que brilla, donde todo lo que es, es presente. Esta visión llameante es el dolor. Su naturaleza permanecerá impenetrable a la opinión que representa el dolor desde la

sensibilidad. La visión llameante determina la grandeza del alma.

El espíritu que hace don de «alma grande» es, en tanto que dolor, lo que anima. Mas, el alma así dotada es libradora de vida. Por lo demás, todo lo que vive en concordancia con el sentido del alma se imbuye del rasgo fundamental de su propia esencia, o sea, el dolor. Todo lo que es vivo es doloroso.

Sólo lo que vive lleno de alma puede cumplir su determinación esencial. Esta capacidad lo habilita para la armonía del comportamiento respectivo, según el cual todo lo vivo se pertenece mutuamente. Acorde a esta relación de aptitud, todo lo que vive es apto, es decir, bueno. Pero lo bueno es dolorosamente bueno.

De acuerdo con el alma grande, todo lo que es dotado de alma es no sólo dolorosamente bueno, sino además, y sólo de este modo, también verdadero; porque, lo adverso del dolor puede lo que vive desocultar resguardando lo que comparte su presencia, tal como le es propio, esto es: dejar ser verdaderamente.

La última sesión de un poema dice así (26):

Tan dolorosamente bueno y verdadero es lo que vive;

Se podría opinar que el verso sólo roza distraídamente el dolor. En realidad introduce el decir de toda estrofa que permanece templada a la silenciosa evocación del dolor. Para oírse este decir conviene atender a la cuidadosa puntuación y no modificarla. La estrofa continúa así:

Y suavemente te roza una antigua piedra:

Resuena de nuevo este «suavemente» que siempre conduce a las relaciones esenciales. Y de nuevo aparece «la piedra», que, si aquí estuviese permitido el cálculo, podría contarse en más de treinta ocasiones en la obra poética de Trakl. En la piedra se oculta el dolor, el dolor petrificante que se custodia en la oclusión de lo petróleo en cuyo advenimiento brilla la procedencia inmemorial del alba primera desde el pacífico ardor; el alba como inicio precursor que viene al encuentro de todo devenir y de todo caminar y que le trae la llegada nunca alcanzable de su ser esencial.

La antigua piedra es el dolor mismo en la medida en que mira a los mortales con mirada terrosa. Los dos puntos después de la palabra «piedra» al final del verso indican que aquí habla *la piedra*. El dolor mismo tiene la palabra. Inmemorial en su silencio dice ahora a los caminantes que siguen al extraño nada menos que su propio poder y duración:

¡En verdad! Siempre estaré con vosotros.

Los caminantes, a la escucha del temprano fallecido en el foliado ramaje, contestan a estas palabras del dolor con las palabras del verso siguiente:

¡Oh boca! que se estremece a través del plateado sauce.

Toda la estrofa de este poema se corresponde con el final de la segunda estrofa de otro poema que va dirigido *A un Temprano Fallecido* (135):

Y en el jardín permaneció el plateado rostro del amigo,
A la escucha en el follaje o en la antigua piedra.

La estrofa que comienza:

Tan dolorosamente bueno y verdadero es lo que vive;

contiene al mismo tiempo el contrapunto liberador al iniciarse la tercera parte del poema a la que pertenece:

¡Qué enfermo parece todo lo que deviene!

Lo perturbado, enmarañado, funesto y enfermo; toda angustia de la desintegración no es, en verdad, más que la única semblanza (*Anschein*) en la que se oculta lo «verdadero»: el dolor universalmente repartido y por siempre duradero. El dolor no es así ni repugnante ni útil. El dolor es la benevolencia de lo esencial en toda presencia (*Der Schmerz ist die Gunst des Wesenhaften alles Wesenden*). La simplicidad de su esencia adversa determina

el devenir desde el alba oculta y más matinal y lo armoniza en la alegre serenidad del alma grande.

> Tan dolorosamente bueno y verdadero es lo que vive;
> Y suavemente te roza una antigua piedra:
> ¡En verdad! Siempre estaré con vosotros.
> ¡Oh boca! que se estremece a través del plateado sauce.

La estrofa es el canto puro del dolor, cantado para completar el poema de tres partes titulado *Serena Primavera*. La alegre serenidad del alba más primera de todo ser amaneciente se estremece desde el silencio del dolor oculto.

Para el modo de pensar común, la esencia adversa del dolor – el que arrastre hacia adelante sólo en la medida en que arrastra hacia atrás – puede fácilmente parecer contradictoria. Pero en esta semblanza se oculta la simplicidad esencial del dolor. Llameante, lleva a más vasta amplitud cuanto más íntimamente se atiene a sí en la visión contempladora.

Así, el dolor, rasgo fundamental del alma grande, permanece pura concordancia con lo sagrado del azul. Pues lo sagrado resplandece al encuentro del rostro del alma retirándose a su propia profundidad. Siempre que sea presente, lo sagrado sólo perdura si se mantiene en esta retención y remite la mirada al consentimiento.

La esencia del dolor, su oculta relación con el azul, está puesta en palabras en la última estrofa de un poema llamado *Transfiguración* (144):

> Flor azul,
> La que suave suena en amarilleada piedra.

La «flor azul» es el «tierno ramo de centáureas» de la noche espiritual. Las palabras cantan el manantial vivo del que brota la poesía de Trakl. Concluyen a la vez que llevan la «transfiguración». El himno es canto, tragedia y epopeya al mismo tiempo. Este poema es único entre todos porque en él la amplitud de la visión, la profundidad del pensamiento, la simplicidad del decir, *brillan* por siempre de un modo indecible e íntimo.

El dolor sólo es verdaderamente dolor cuando sirve a la

llama del espíritu. El último poema de Trakl lleva por título *Grodek*. Ha sido elogiado como poema de guerra. Pero es infinitamente más porque es algo distinto. Sus versos finales dicen (201):

> Hoy un poderoso dolor nutre la ardiente llama del espíritu,
> Los nietos no nacidos.

Los «nietos» aquí nombrados no son en modo alguno los hijos sin engendrar de los hijos caídos en batalla, progenitura de la especie en descomposición. Si sólo fuera esto, un mero fin a la procreación de anteriores generaciones, entonces este poeta debería regocijarse de semejante fin. Pero lleva duelo, si bien un «duelo más orgulloso» que contempla llameante la quietud de lo no nacido.

Los no nacidos son llamados nietos porque no pueden ser hijos, esto es, descendientes directos de la estirpe descompuesta. Entre ellos y esta estirpe vive otra generación. Es otra pues es de otro orden, conforme a otra procedencia de su ser desde el alba de lo no nacido. El «poderoso dolor» es la visión que lo sobre-llamea todo, que adelanta la mirada al alba aún retraída de aquel fallecido al encuentro del cual murieron los «espíritus» de los tempranamente caídos.

¿Pero quién resguarda este inmenso dolor para que nutra la ardiente llama del espíritu? Lo que recibe su impronta de este espíritu pertenece a lo que pone en camino. Lo que recibe su impronta de este espíritu se llama «espiritual» (*geistlich*). Por esto el poeta debe – ante todo y de forma exclusiva – denominar «espiritual» al crepúsculo, a la noche, a los años. El crepúsculo hace que amanezca el azul de la noche, lo inflama. La noche llamea como el luminoso espejo del estanque estrellado. El año se inflama al poner en camino al decurso solar, a los soles levantes, a los soles ponientes.

¿Cuál es el espíritu del que se despierta esto «espiritual» y lo sigue? Es el espíritu que en el poema *A un Temprano Fallecido* (136) es llamado propiamente «el espíritu del temprano fallecido». Es el espíritu que expone al Retraimiento a aquel mendigo del *Canto espiritual* (20) de modo que, como dice el poema *En el*

pueblo (81), permanece «el pobre», aquel «que falleció solitario en espíritu».

El Retraimiento *es* en tanto que espíritu puro. Es el resplandor del azul que reposa en su profundidad llameando más quietamente, el azul que aviva una vez más serena infancia hacia el oro del primer inicio. Al encuentro de esta madrugada mira el dorado rostro de Elis. En esta su mirada-al-encuentro mantiene viva la llama nocturna del espíritu del Retraimiento.

De este modo el Retraimiento no es el mero estado del temprano fallecido ni es el indeterminado ámbito para su estancia. El Retraimiento es, en su modo de inflamar, el espíritu mismo y, como tal, lo recogedor. Conduce la esencia de los mortales a su más serena infancia y cobija esta infancia como la estirpe aún no gestada, que acuñará la estirpe por venir. Lo congregador del Retraimiento reserva lo no nacido más allá de lo difunto a una resurrección venidera de la estirpe humana desde el alba. En tanto que espíritu de la ternura, lo que recoge sosiega al mismo tiempo el espíritu del mal. La insurrección del mal llega al límite extremo de su maldad cuando su furor irrumpe incluso desde la contrariedad de las estirpes y se interpone entre hermano y hermana.

Pero en la simplicidad más serena de la infancia se oculta al mismo tiempo la Duplicidad hermanada de la estirpe humana. En el Retraimiento el espíritu del mal no es ni destruido ni negado, tampoco liberado ni afirmado. El mal es transformado. Para sostener tal «transformación», el alma debe volverse hacia la grandeza de su estirpe. Lo que es grande en esta grandeza lo determina el espíritu del Retraimiento. El Retraimiento es el recogimiento por el que la estirpe humana es re-cobijada a su más serena infancia y ésta a su vez al alba de otro inicio primero. Como recogimiento, el Retraimiento tiene naturaleza de lugar.

¿Pero en qué medida es ahora el Retraimiento el lugar de un poema, además de aquel único Poema al que dan voz los poemas particulares de Trakl? ¿Tiene el Retraimiento, en general y desde sí, una relación con la poesía? Incluso si existe semejante relación ¿cómo puede el Retraimiento congregar un decir poético hacia sí mismo, devenir su lugar y determinarlo desde allí?

¿No es el Retraimiento un único silencio de la quietud?

¿Cómo puede poner en camino un decir y un cantar? Mas el Retraimiento no es la desolación de lo difunto. En el Retraimiento el extaño no mensura su separación de la estirpe vigente. Está encaminado en un sendero. ¿De qué clase es este sendero? Lo dice bien claro el poeta en el verso final, deliberadamente apartado, del poema *Declive de verano:*

Si recordara una fiera azul su sendero,

¡La eufonía de sus espirituales años!

El sendero del extraño es la «eufonía de sus espirituales años». Resuenan los pasos de Elis. Los pasos resonantes resplandecen en la noche. ¿Se pierde su eufonía en el vacío? ¿Es el fallecido al alba retraído en el sentido de separado o es el apartado en el sentido del elegido, esto es, el recogido en un recogimiento que recoge más tierno y que llama más silencioso?

La segunda y tercera estrofa del poema *A un Temprano Fallecido* dan un indicio a nuestras preguntas (135):

Mas aquél descendió los pétreos peldaños del monje del Monje,
Una sonrisa azul en su rostro y extrañamente envainado
En su infancia más serena, y falleció;
Y en el jardín permaneció el plateado rostro del amigo.
A la escucha en el follaje o en la piedra antigua.

El alma cantó la muerte, la verde descomposición de la carne
Y era el murmullo del bosque,
El ferviente lamento de la fiera.
Siempre doblaban de crepusculares torres las campanas azules de la tarde.

Un amigo está a la escucha del extraño. En esta escucha sigue al Retraído y deviene así, él mismo, un caminante, un extraño. El alma del amigo permanece a la escucha del fallecido. El rostro del amigo es un rostro «fallecido» (143). Está a la escucha cantando la muerte. Por esto la voz que canta es «la voz de ave

del que tiene rostro de muerto». (*El caminante*, 143). Corresponde a la muerte del extraño, a su descenso hacia el azul de la noche. Mas con la muerte del Retraído canta a la vez «la verde descomposición» de aquella estirpe de la que le «separó» el oscuro caminar.

Cantar significa celebrar y resguardar el objeto de celebración en el canto. El amigo que está a la escucha es uno de los «pastores celebrantes» (143). Con todo, el alma del amigo a quien le «gusta escuchar los cuentos del blanco mago» sólo puede hacer eco al canto del Retraído cuando el Retraimiento suena al encuentro del que sigue, cuando la eufonía del Retraimiento resuena, «cuando», como dice en *Canto de la Tarde* (83), «oscura eufonía visita el alma».

Si ello adviene, aparece el espíritu del temprano fallecido en el resplandor del alba. Sus espirituales años son el verdadero tiempo del extraño y de su amigo. En el resplandor del alba la nube antes oscura deviene nube dorada. Es parecida ahora a la «barca dorada» como aquella donde el corazón de Elis se mece en el cielo solitario. La última estrofa del poema *A un Temprano Fallecido*, canta (136):

Nube dorada y tiempo. En celda solitaria
A menudo invitas al muerto como huésped,
Paseas en confiada conversación bajo olmos a lo largo del
río verde.

A la eufonía de los pasos del extraño corresponde la invitación del amigo a la conversación. Su decir es el paseo del canto a lo largo del río, descendiendo al azul de la noche, animado por el espíritu del temprano fallecido. En semejante conversación, el amigo que canta contempla al Retraído. Por su mirada que es mirada-al-encuentro, deviene hermano para el extraño. Caminando con el extraño, el hermano alcanza la estancia más serena del alba. Puede exclamar en *Canto del Retraído* (177):

Oh el habitar en el azul almado de la noche.

Mientras el amigo a la escucha canta el *Canto del Retraído*

y de este modo se hace su hermano, el hermano del extraño llega a ser, a través de éste, el hermano de su hermana, cuya «voz lunar resuena por la noche espiritual» (137), según rezan los versos finales del poema *Crepúsculo Espiritual* (137).

El Retraimiento es la sede del Poema porque la eufonía de los pasos luminosos y resonantes del extraño inflama el oscuro caminar de los que le siguen hacia el canto que está a la escucha. El oscuro caminar, oscuro porque es un mero seguir, clarea, pese a todo, su alma hacia el azul. La esencia del alma cantante es entonces una sola y única visión hacia adelante, hacia el azul de la noche donde se resguarda la más tierna madrugada.

Un instante azul es pues el alma.

leemos en el poema *Infancia* (104).

De este modo se cumple la esencia del Retraimiento. Sólo será sede cumplida del Poema cuando, como recogimiento de la más tierna infancia y de la tumba del extraño, recoja a la vez hacia sí a aquellos que siguen al temprano fallecido hacia el declive. Le siguen con los oídos a la escucha y llevan la eufonía de su sendero hacia el son del habla hablada, haciéndose ellos, así, Retraídos. Su cantar es poesía. ¿En qué modo? ¿Qué significa hacer poesía?

Hacer poesía, *dichten*, significa: re-decir (*nach-sagen*), esto es, decir de nuevo la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento. Antes de ser un decir en el sentido de la afirmación, hacer poesía es, durante la mayor parte del tiempo, un oír. El Retraimiento recoge primeramente la escucha en su eufonía para que ésta atraviese sonoramente el decir donde resonará. El frescor lunar del azul sagrado de la noche espiritual resuena e ilumina a través de toda visión y todo decir. Su habla deviene, así, habla que re-dice, deviene: poesía. Lo que ella habla resguarda el Poema como aquello que por su esencia permanece no hablado. El re-decir, invocado así a la escucha, deviene decir «más piadoso», esto es, de mayor consentimiento para el decir confiador del sendero donde el extraño adelanta desde la oscuridad de la infancia hacia la más serena y más luminosa madrugada. Por esto puede el poeta que tiene el oído a la escucha decirse a sí mismo:

Con más piedad conoces el sentido de los años oscuros,
Frescor y otoño en habitaciones solitarias;
Y en sagrado azul resuenan pasos de luz. «Infancia» (104)

El alma que canta el otoño y el declive del año no se hunde en el decaimiento. Su piedad la aviva el espíritu del alba y es, por ello, ardiente:

Oh, el alma que suavemente cantaba el canto de la caña
Amarilleada; ardiente piedad.

dice el poema *Sueño y Noche del Alma*[1] (157). Esta noche del alma no es mero oscurecimiento del espíritu, como tampoco es locura la demencia. La noche que envuelve al hermano del extraño que canta, permanece la «noche espiritual» de aquella muerte por la cual el Retraído falleció en los «dorados escalofríos» del alba. Puesta la mirada en este fallecido, el amigo a la escucha mira hacia el frescor de la más serena infancia. Con todo, semejante mirada es separación de la estirpe advenida hace ya tiempo, la que ha olvidado la más serena infancia como el inicio aún reservado y que nunca ha gestado lo no nacido hasta su término cumplido. El poema *Anif*, nombre de un castillo cercado de agua en la proximidad de Salzburgo, dice (134):

Grande es la culpa de lo nacido. Ay, dorados escalofríos
De la muerte,
Cuando el alma sueña pétalos más frescos.

Pero en el «Ay» de dolor no está solamente la separación de la antigua estirpe. Esta separación es ocultamente destinada a la despedida que está siendo invocada desde el Retraimiento. La andanza en la noche del Retraimiento es «infinito tormento». Esto no significa un sufrimiento interminable. Lo infinito carece de cualquiera de las limitaciones y restricciones propias de lo finito. El «infinito tormento» es dolor consumado, completo, que advie-

1. *Traum und Umnachtung:* Sueño y Noche del Alma. *Umnachtung* tiene además el significado de enajenación mental (T).

ne a la plenitud de su ser esencial. En la andanza por la noche espiritual, cuyo caminar siempre se despide de aquella noche que no lo es, es donde la simplicidad de lo adverso que gobierna el dolor alcanza la pureza de su juego. La ternura del espíritu es llamada a la conquista de Dios; su timidez invocada al asalto del cielo.

El poema *La Noche* (187) dice:

Infinito tormento,
Que dieras alcance a Dios
Tierno espíritu,
Suspirando en el torbellino de agua,
En pinos ondeantes.

El fogoso arrastre de este asalto y de esta conquista no destruyen «la empinada fortaleza»; no acaban con lo conquistado sino que lo dejan resurgir en la contemplación de la visión del cielo cuyo frescor puro vela al Divino. La reflexión cantada de este caminar pertenece a la frente de una cabeza marcada por el dolor consumado. Mas el poema *La Noche* (187) se cierra con estos versos:

Asalta el cielo
Una cabeza petrificada.

En correspondencia, el final del poema *El Corazón* (180) dice:

La empinada fortaleza.
Oh corazón
Centelleando hacia el frescor nevado.

De hecho, la triádica armonía entre los tres poemas tardíos *El Corazón, La Tormenta* y *La Noche* están tan sutilmente templados a lo Uno y lo Mismo del canto del Retraimiento, que la discusión de la obra poética aquí esbozada se ve instigada a dejar simplemente estos tres poemas al son de su canto sin entrometer dilucidación alguna.

Caminar en el Retraimiento, sostener la visión de lo invisible y el dolor consumado, se pertenecen. El que es paciente se somete al desgarro del dolor. Él solo es capaz de seguir el retorno hacia el alba más primera de la estirpe cuyo destino resguarda un antiguo álbum familiar donde el poeta ha escrito un verso bajo el título de *En un antiguo álbum familiar* (55):

Se inclina humilde ante el dolor el que es paciente
Resonante de eufonía y suave demencia.
¡Mira! ya amanece.

En semejante eufonía del decir, el poeta hace resplandecer las visiones luminosas en las que Dios se oculta del asalto demencial.

Por eso sólo es *Murmurado a la Tarde* cuando, en un poema de igual título, canta el poeta (54):

Frente que de Dios sus colores sueña,
Percibe las suaves alas de la demencia.

El poeta sólo deviene poeta en la medida en que sigue al «demente» que falleció al encuentro del alba y que, desde el Retraimiento, por la eufonía de sus pasos, invoca al hermano que le sigue. De este modo el rostro del amigo mira al rostro del extraño. El esplendor de este «instante» conmueve el decir del oyente. En el esplendor conmovedor que brilla desde el lugar del Poema único, brota aquella ola que mueve el decir poético hacia su habla.

¿De qué clase es pues el habla de la poesía de Trakl? Habla correspondiendo a aquel estar en camino en el que el extraño va delante. El camino que ha tomado lo aleja de la vieja estirpe corrupta. Conduce al descenso en el alba reservada de la especie no nacida. El habla del Poema cuya sede es el Retraimiento corresponde al regreso de la estirpe humana no nacida al quieto inicio de su más serena esencia.

El habla de esta poesía habla desde la transición. Su sendero conduce desde el declive de todo lo que es decadente hacia el descenso, al azul crepuscular de lo sagrado. El habla del Poema

habla desde la travesía por el estanque nocturno de la noche espiritual. Canta el canto del retorno que desde lo tardío de la descomposición entra en la madrugada del inicio más apacible, aún no advenido. En este habla se manifiesta el estar en camino cuyo brillo hace aparecer la resplandeciente y sonora eufonía de los años espirituales del extraño Retraído. *El Canto del Retraído* canta, en concordancia con las palabras del poema *Revelación y Descenso* (194), «la belleza de una estirpe que está de retorno» (*heimkehrenden*).

Porque el habla de este poema habla desde el estar-en-camino del Retraimiento. Por eso habla también siempre de lo que deja atrás en la despedida y de aquello hacia donde se encomienda la despedida. El habla del Poema es esencialmente multívoco y ello a su propio modo. No entenderemos nada del decir del Poema mientras vayamos a su encuentro meramente con el sentido entumecido de un mentar unívoco.

Crepúsculo y noche, descenso y muerte, demencia y fiera, estanque y piedra, vuelo de ave y barca, extraño y hermano, espíritu y Dios, así como las palabras del color: azul y verde, blanco y negro, rojo y plata, oro y oscuro dicen, cada vez, sentidos múltiples.

«Verde» es descomposición y eclosión, «blanco» es palidez y pureza, «negro» es oclusión tenebrosa y oscuro resguardar, «rojo» es carnosa púrpura y ternura rosada. «Plateada» es la palidez de la muerte y el centelleo de las estrellas. «Oro» es el brillo de lo verdadero así como la «risa de espanto del oro» (133). Estos ejemplos de múltiples significados son por ahora sólo de doble significado. Pero incluso este doble sentido, tomado como totalidad, se sitúa a su vez de un lado cuya parte contraria viene determinada desde el lugar más interno del Poema.

La poesía habla desde una ambigüedad ambigua.

Con todo, esta pluralidad de sentidos del decir poético no se esparce en vagas significaciones. El sonido múltiple del Poema de Trakl suena desde un recogimiento, esto es, desde un unísono que, tomado en sí mismo, permanece siempre indecible. La polifonía de este decir poético no es impresión perezosa sino el rigor del que deja estar, del que ha entrado en la escrupulosidad de la «recta visión» y que se somete a ella.

A veces es difícil para nosotros delimitar la significación plural propia de los poemas de Trakl — que muestra una gran seguridad en su obra — respecto al habla de otros poetas cuya múltiple significación reside en la indeterminación de un tanteo poético inseguro porque carece propiamente de un Poema único y de su lugar. El extraordinario rigor, en esencia plural, del habla de Trakl es, en un sentido más alto, tan unívoco que permanece infinitamente superior a toda precisión técnica de los meros conceptos unívocos de la ciencia.

El mismo sentido de significación plural del habla, cuya determinación llega del lugar del Poema único de Trakl, inspira también las frecuentes palabras que remiten al mundo religioso y bíblico. La transición desde la antigua a la no nacida estirpe conducen a través de este ámbito y de su habla. De si la poesía de Trakl, en la medida y según el sentido en que habla, es cristiana, en qué modo era «cristiano» Trakl; lo que aquí y en general significan las palabras «cristiano», «cristiandad» *(Christenheit)*, «cristianismo» *(Christentum)*, «cristianidad» *(Christlichkeit)*, todo ello implica y suscita cuestiones esenciales. Pero su dilucidación cuelga en el vacío mientras no se haya esclarecido con circunspección el lugar de su Poema. Además, su dilucidación requiere una reflexión para la cual son inadecuados tanto los conceptos de la teología metafísica como los de la teología dogmática.

Un juicio sobre la cristianidad del Poema de Trakl debería ante todo considerar sus dos últimos poemas *Lamentaciones* y *Grodek*. Debería preguntar: ¿por qué, en el límite de la agonía de su último decir, no llama el poeta a Dios y Cristo, si es tan decididamente cristiano? ¿Por qué nombra en su lugar la «vacilante sombra de la hermana» y a ella como «la que saluda»? ¿Por qué termina el canto con el nombre de «los nacidos nietos» y no con la visión reconfortante de la redención cristiana? ¿Por qué aparece también la hermana en el otro último poema *Lamentación* (200)? ¿Por qué «la eternidad» se denomina aquí «la helada ola»? ¿Es esto un pensamiento cristiano? No es ni siquiera desesperación cristiana.

Pero, ¿de qué canta *Lamentación*? ¿Acaso no suena en este: «Hermana...mira...» la íntima simplicidad de aquellos que, aun ante la amenaza de la revocación más extrema de lo salvante,

permanecen en la andanza hacia el encuentro del «dorado rostro del hombre»?

El riguroso unísono de la voz múltiple desde la cual habla la poesía de Trakl – y esto significa que, a la vez, permanece en silencio – corresponde al Retraimiento como lugar del Poema, de su obra. Atender correctamente a este lugar ya da que pensar. Apenas nos atrevemos a preguntar, para concluir, por la localidad de este lugar.

III

En nuestro primer paso hacia la dilucidación de la obra poética de Trakl, la penúltima estrofa del poema *Alma de Otoño* (124) nos dio la indicación final que el Retraimiento es el lugar de su poesía. Esta estrofa nombra a aquellos caminantes que siguen a través de la noche espiritual el sendero del extraño con el fin de «habitar en el azul lleno de alma».

Pez y presa prontos se deslizan.
Alma azul, andar oscuro
Nos separó pronto de queridos, de otros.

El dominio abierto que promete y concede morada, es lo que denominamos «país». El paso al país del extraño adviene a través del crepúsculo espiritual, por la tarde. Por ello dice el último verso de la estrofa:

La tarde cambia imagen y sentido.

El país hacia el que desciende el temprano fallecido es el país de esta tarde. La localidad del lugar, que recoge en sí la poesía de Trakl, es la esencia ocultada del Retraimiento y se llama *País de Tarde*,[1] «occidente». Este occidente es más antiguo, de un alba más primera, y por ello más prometedor que el occidente platóni-

1. *Abendland* = País de la Tarde = occidente. *Morgenland* = País de la Mañana = oriente (T).

co-cristiano, más aún, que el occidente europeo. Pues el Retraimiento es «inicio» de una era amaneciente y no abismo del decaimiento.

El occidente oculto en el Retraimiento no perece sino permanece esperando a sus moradores en tanto que país del descenso en la noche espiritual. El país del poniente es transición hacia el inicio del alba en él oculta.

Teniendo presente lo precedente ¿podemos todavía hablar de casualidad cuando dos de los poemas de Trakl hablan explícitamente del país de la tarde? Uno lleva por título *País de Tarde* (171 ss). Y el otro *Canto del País de Tarde* (139 s). Canta lo Mismo que el *Canto del Retraído.* El canto comienza con la invocación que se inclina admirada:

Oh nocturno latido de ala del alma:

El verso concluye con dos puntos que incluyen todo lo que sigue hasta la transición del descenso al ascenso. En este lugar del poema, antes de los dos últimos versos, hay otros dos puntos. Les sigue la simple frase: «*Una* estirpe». Se destaca la palabra *una.* Hasta donde alcanza mi conocimiento, ésta es la única palabra destacada en toda la obra poética de Trakl. La enfatizada «*Una* estirpe» contiene el sonido fundamental en el que la obra poética de Trakl hace sonar el secreto silenciosamente. La unidad de esta *una* estirpe brota de la impronta que desde el Retraimiento – desde la quietud más quieta que reina en él – desde sus «leyendas del bosque», desde su «medida y ley» por «los lunares senderos de los Retraídos», recoge con simplicidad la confrontación de las estirpes a la más tierna Duplicidad.

«*Una*», en la frase «*Una* estirpe» no significa «uno» en lugar de «dos». Tampoco significa la monotonía de una insípida igualdad. Las palabras «*Una* estirpe» no se refieren en absoluto a un hecho biológico, ni a la «unisexualidad» ni a la «indiferenciación de los sexos». En la subrayada «*Una* estirpe» se oculta el poder unitivo que unifica desde el azul recogedor de la noche espiritual. La palabra habla desde el canto que canta el país de la tarde.

En consecuencia, la palabra estirpe mantiene aquí su plena y múltiple significación indicada ya anteriormente. Por una parte,

denomina la especie histórica del hombre, la humanidad como diferenciada del resto de lo viviente (vegetal y animal). A continuación, la palabra «estirpe» nombra los linajes, las tribus, los clanes y familias de esta estirpe humana. Al mismo tiempo, la palabra se refiere siempre a la Duplicidad de los sexos.

El golpe acuñador que moldea los linajes de la estirpe humana a la simplicidad de «*una* estirpe» y que los devuelve, a la vez que a ella misma, a la ternura de la más serena infancia, golpea haciendo tomar al alma el camino a la «primavera azul». El alma canta la primavera azul manteniéndola en silencio. El poema *En la oscuridad* (151) comienza con estos versos:

El alma silencia la primavera azul.

El verbo *schweigen*, «silenciar», está empleado aquí en su significación transitiva. El poema de Trakl canta el país de la tarde. El poema es una única invocación para el advenimiento apropiador de la impronta adecuada que transfigure la llama del espíritu a la ternura. En *El Canto de Gaspar Hauser* (115) dice:

Dios pronunció una suave llama a su corazón:
¡Oh hombre!

El verbo «pronunció» está empleado aquí en el mismo sentido transitivo que el anterior «silencia» y el «sangra» del poema *Al Adolescente Elis* (97) así como el «murmulla» en el último verso del poema *En el Monte del Monje* (113).

La palabra de Dios es un hablar que asigna al hombre una esencia más serena y que a través de este hablar le invoca a la Correspondencia a la cual el hombre resucita desde el propio descenso hacia el alba. El *Occidente* resguarda el ascenso del alba de «*Una* estirpe».

Muy hueco es nuestro pensamiento si creemos que el cantor del *Canto Occidental* es el poeta del decaimiento. Incompleta y cruda es nuestra comprensión si insistimos en abordar el otro poema de Trakl, *Occidente* (171 ss.), sólo en su tercera parte final, ignorando los versos centrales de este tríptico junto con su preparación en la primera parte. En el poema *Occidente* aparece

de nuevo la figura de Elis mientras que *Helian* y *Sebastián en el sueño* ya no son nombrados en los poemas tardíos. Los pasos del extraño resuenan. Están templados a partir del «leve espíritu» de la leyenda ancestral del bosque. En la parte central de este poema se asume ya la parte final donde se nombran las «grandes ciudades», «construidas de piedra / en la llanura!». Las ciudades tienen ya su destino. Éste es otro destino distinto que el pronunciado «en la ladera del monte verde», donde «resuena el temporal de primavera», en la colina a la que le es propia «una justa medida» (134) y que también se llama *Monte de la Tarde* (150). Se ha hablado de la «íntima a-historicidad» de Trakl. ¿Qué quiere decir «historia» en este juicio? Si no significa más que «crónica», la representación de lo transcurrido, entonces Trakl es ciertamente a-histórico. Su poesía no tiene necesidad de «objetos» históricos. ¿Por qué? Porque su poesía es histórica en el más alto sentido. Su poesía canta el destino de la impronta que arroja la estirpe humana a su naturaleza aún reservada y que, de este modo, la salva.

La poesía de Trakl canta el canto del alma, «algo extraño sobre la tierra», que aún tiene que alcanzar la tierra en su andar como morada más serena de la estirpe que regresa a su hogar.

¿Romanticismo soñador alejado del mundo técnico-económico de las sociedades de masa contemporáneas? ¿O bien el claro saber del «demente» que ve y contempla otra cosa que los reporteros de la actualidad que se agotan en la crónica de lo cotidiano, cuyo pre-calculado futuro no es más que la prolongación de la actualidad; un futuro carente de todo advenimiento de un destino capaz, una vez, de concernir al hombre en la fuente de su ser?

El poeta ve el alma, «algo extraño», destinada a un sendero que no conduce al decaimiento sino al descenso. Éste se inclina y se somete a la muerte prodigiosa a la que se ha adelantado el temprano fallecido. Tras él fallece el hermano que canta. Siguiendo los pasos del extraño, el amigo moribundo atraviesa la noche espiritual de los años del Retraimiento. Su canto es el *Canto de un mirlo cautivo*. Es el título de un poema de Trakl dedicado a L.v. Ficker. El mirlo es el ave que llamó a Elis al descenso. El mirlo cautivo es la voz de ave del que tiene rostro de muerto. El ave está cautiva en la soledad de los pasos dorados que corresponden al viaje de la barca dorada donde el corazón de Elis

atraviesa el estanque estrellado de la noche azul y que así indica al alma el rumbo de su esencia.

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

El alma camina hacia el país de la tarde gobernado por el espíritu del Retraimiento y que, en conformidad con él, es «espiritual» *(geistlich).*

Todas las fórmulas son peligrosas. Obligan lo dicho a la superficialidad de la opinión precipitada y corrompen fácilmente la reflexión. Pero pueden también ser una ayuda, un impulso, al menos, y un apoyo a la reflexión sostenida. Bajo esta reserva podemos osar esta formulación.

Una dilucidación de la poesía de Trakl nos lo muestra como el poeta del aún ocultado país de la tarde, del occidente.

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

Esta frase se encuentra en el poema *Primavera del Alma* (149 s.). El verso que conduce a las últimas estrofas a las que pertenece la frase, dice:

Prodigioso morir y la llama que canta en el corazón.

Sigue a continuación el ascenso del canto hacia el eco puro de la eufonía de los años espirituales que atraviesa el extraño, a los que sigue el hermano, que comienza a morar en el país de la tarde.

Más oscuro bañan las aguas los hermosos juegos de los peces.
Hora del duelo, silenciosa visión del sol;
Algo extraño es el alma sobre la tierra. Espiritualmente azulea,

El crepúsculo sobre el talado bosque y largamente
Dobla en el pueblo oscura una campana; séquito apacible.
Sereno florece el mirto sobre los blancos párpados del fallecido.

Levemente cantan las aguas en la tarde que declina
Y más oscura verdea la selva en la orilla, alegría en el rosado viento;
El tierno himno del hermano en la colina de la tarde.

DE UN DIÁLOGO ACERCA DEL HABLA

Entre un Japonés y un Inquiridor

J. Usted conocía al conde Shuzo Kuki. Estudió durante varios años con usted.

I. Tengo un recuerdo permanente del conde Kuki.

J. Murió prematuramente. El maestro Nishida compuso su oración fúnebre; trabajó durante más de un año en este supremo homenaje a su alumno.

I. Tengo la satisfacción de tener fotografías de la tumba de Kuki y del bosque donde yace.

J. Conozco el jardín del templo de Kyoto. Con frecuencia muchos de mis amigos visitan conmigo la losa sepulcral. El jardín fue fundado hacia finales del siglo doce por el sacerdote Honen, sobre la colina este de la entonces imperial ciudad de Kyoto, como lugar de meditación y recogimiento.

I. De este modo el jardín sagrado es el lugar adecuado para el tempranamente fallecido.

J. Así es. Todo su pensamiento estaba centrado en lo que los japoneses llamamos *Iki.*

I. En los diálogos con Kuki sólo he podido intuir de lejos lo que dice esta palabra.

J. Después de su regreso de Europa, el conde Kuki dictó cursos sobre la estética del arte y de la poesía japonesa. Estos cursos se publicaron como libro. En este texto intenta dilucidar, con ayuda de la estética europea, lo que es el arte japonés.

I. Pero, ¿es lícito recurrir a la estética para semejante propósito?

J. ¿Por qué no?

I. Tanto el nombre como lo que nombra derivan del pensamiento europeo; de la filosofía. Por ello la reflexión estética debe en el fondo permanecer extraña al pensamiento del extremo oriente.

J. Sin duda tiene usted razón. Con todo, los japoneses estamos obligados a recurrir a la ayuda de la estética.

I. ¿Con qué fin?

J. Nos proporciona los conceptos necesarios para poder asir lo que viene a nuestro encuentro como arte y poesía.

I. ¿Acaso necesitan ustedes conceptos?

J. Así parece. Porque desde el encuentro con el pensamiento europeo se ha evidenciado una incapacidad del habla nuestra.

I. ¿Cómo así?

J. Le falta la fuerza delimitadora con la que los objetos pueden ser representados los unos respecto a los demás en un orden claro, es decir, en relaciones mutuas de jerarquía y subordinación.

I. ¿Considera usted seriamente esta incapacidad como un defecto empobrecedor de su habla?

J. Su pregunta merece ciertamente una reflexión a fondo desde el momento en que el encuentro entre el mundo extremo-oriental y el europeo se ha hecho inevitable.

I. Ha tocado usted aquí un punto de frecuente controversia con el conde Kuki; a saber: si para los extremo-orientales está

justificado y es incluso ventajoso el perseguir sistemas conceptuales europeos.

J. Ante la tecnificación y la industrialización del mundo entero, parece que no haya ya alternativa posible.

I. Sus palabras son prudentes, dice usted: parece...

J. En efecto. Pues siempre queda una posibilidad, que – visto desde nuestro modo de ser asiático – el mundo técnico que nos arrastra no pueda ir más allá del primer plano y... que...

I. ... por este hecho, el verdadero encuentro con el modo de ser europeo no tiene lugar, pese a todos los intentos de igualarse y de confundirse.

J. Y que, quizá, no puede tener lugar.

I. ¿Podemos hacer una afirmación tan absoluta?

J. Yo sería el último en atreverme a ello, ¿por qué, de lo contrario, hubiera venido a Alemania? Pero veo sin cesar el peligro que, al parecer, el conde Kuki no pudo dominar.

I. ¿A qué peligro se refiere usted?

J. Al peligro de que la riqueza conceptual que el espíritu de las lenguas europeas tiene dispuesto, nos induzca a rebajar aquello que viene a requerir nuestro modo de ser a algo indeterminado e intangible.

I. Con todo, amenaza un peligro aún mayor. Nos concierne a ambos y es tanto más amenazante cuanto más disimulado.

J. ¿Cómo eso?

I. El peligro amenaza desde un ámbito que no sospechamos pero en donde, precisamente, debiéramos hacer su experiencia.

J. Así, usted ha hecho la experiencia de este peligro; de lo contrario no podría atraer nuestra atención sobre él.

I. No en todo su alcance, por supuesto; pero lo he vislumbrado; concretamente en los diálogos con el conde Kuki.

J. ¿Habló usted con él de esto?

I. No. El peligro surgió por sí mismo en los diálogos, en la medida en que éstos eran diálogos.

J. No entiendo lo que usted quiere decir.

I. Nuestros diálogos no eran discusiones académicas, preparadas y organizadas. Cuando algo parecido iba a suceder – como en los trabajos de seminarios – el conde Kuki permanecía en silencio. Los diálogos a los que me refiero surgían como un juego libre, en nuestra casa, a donde el conde Kuki acudía a veces con su esposa que, para esta ocasión, lucía un festivo traje japonés. El universo asiático resplandecía entonces más vivo y el peligro de nuestros diálogos se hacía más claramente presente.

J. Aún no comprendo lo que usted quiere decir.

I. El peligro de nuestros diálogos se ocultaba en la propia habla, no en *qué* dialogábamos ni tampoco en la manera en *como* lo intentábamos.

J. Pero el conde Kuki dominaba excepcionalmente bien el alemán, tanto como el francés y el inglés.

I. Es cierto. *Él* podía decir en lenguas europeas lo que se cuestionara. Nosotros intentábamos dilucidar la cuestión del *Iki;* pero con ello me permanecía cerrado a *mí* el espíritu del habla japonés, y me lo sigue estando hoy.

J. Las lenguas del diálogo lo forzaban todo a un *ámbito europeo.*

I. Lo que intentaba el diálogo era *decir* lo esencial del arte y de la poesía del *extremo-oriente*.

J. Ahora creo comprender mejor dónde vislumbra usted el peligro. La lengua del diálogo destruía incesantemente la posibilidad de decir lo que estaba en cuestión.

I. Hace algún tiempo nombré – con poca fortuna – el habla como la casa del ser. Si el hombre vive, por su habla, en el requerimiento del ser, entonces los europeos vivimos presumiblemente en una casa muy distinta a la del hombre del extremo-oriente.

J. En el supuesto de que, aquí y allá, las lenguas no sean meramente distintas, sino que desde su fundamento mismo sean de esencia diferente.

I. Un diálogo de casa a casa es, pues, casi un imposible.

J. Dice usted con razón «casi». Porque, después de todo, seguía siendo un diálogo y, como puedo suponer, excitante. Con ocasión de los trabajos de seminario que hizo con nosotros en la universidad de Kyoto, el conde Kuki volvía siempre sobre estos diálogos con usted. Esto se producía sobre todo cuando insistíamos en conocer con mayor claridad la razón que le llevó a Alemania a estudiar con usted. Su libro *Ser y Tiempo* aún no había aparecido entonces. Pero varios profesores, entre ellos nuestro muy venerado profesor Tanabē, se fueron después de la primera guerra mundial a estudiar la fenomenología con Husserl en Freiburg i.B. Es así que mis compatriotas le conocieron a usted personalmente.

I. Lo que recuerda es cierto. En esta época yo era asistente de Husserl y leía regularmente con los estudiantes japoneses su primera obra capital, las *Investigaciones lógicas*. El maestro ya no tenía entonces en mucha estima su obra publicada a comienzos de siglo. Yo tenía, sin embargo, mis razones para dar preferencia a las *Investigaciones lógicas* a modo de intro-

ducción a la fenomenología. Y el maestro toleró generosamente mi elección.

J. Nuestros profesores asistieron –creo que en el año 1921 – a uno de sus cursos. Trajeron una transcripción del mismo al Japón. El título rezaba, si no me equivoco: «Expresión y apariencia» *(Ausdruck und Erscheinung)*.

I. Éste era, por lo menos, el tema del curso. En cuanto al profesor Kuki, debía tener sus razones particulares para venir conmigo a Marburg.

J. Creo, ciertamente, que las razones hay que buscarlas en este curso cuya transcripción fue objeto de mucha discusión en el Japón, así como también en otras partes.

I. Las transcripciones son sin duda fuentes equívocas; el curso era, además, muy incompleto. Con todo, en él se inició el intento de ir por un camino del que yo ignoraba a dónde conducía. Sólo las perspectivas que abría en lo más próximo me eran conocidas porque me atraían incesantemente – a pesar de que el horizonte se desplazara y se oscureciera con frecuencia.

J. Mis compatriotas debieron vislumbrar algo de ello. Siempre se oía que sus preguntas giraban en torno al habla y al ser.

I. Esto no era difícil de reconocer; ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, «La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Scoto», se evidenciaron ambas perspectivas. «Doctrina de las categorías» es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y «doctrina de la significación» quiere decir la *gramática especulativa*, la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun y así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época.

J. Sería por eso que mantuvo silencio a lo largo de doce años.

I. Y el libro *Ser y Tiempo*, aparecido en 1927, lo dediqué a Husserl, porque la fenomenología ofrecía la posibilidad de un camino.

J. Me parece, sin embargo, que la temática de «habla y ser» permanecía relegada a un segundo plano.

I. Allí permanecía ya en el curso de 1921 indicado por usted. Lo mismo sucedía con las preguntas acerca de la poesía y del arte. Era la época del expresionismo y siempre tuve presentes estos ámbitos, pero, más aún (y esto desde mis años estudiantiles, antes de la primera guerra mundial) la poesía de Hölderlin y Trakl. E incluso antes, durante los últimos años del liceo — en el verano de 1907 — me topé con la cuestión acerca del ser, en forma de disertación de Franz von Brentano, el maestro de Husserl. Lleva por título: «De la significación múltiple de lo existente según Aristóteles»; está fechado 1862. Fue el Dr. Conrad Gröber, mi amigo paternal y compatriota — el que más tarde fuera arzobispo de Freiburg i.B. — quien me lo ofreció. A la sazón, era sacerdote de la iglesia de la Trinidad en Constanza.

J. ¿Aún posee este libro?

I. Aquí lo tiene; puede usted verlo y leer la inscripción que reza: Mi primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante los años del liceo. No le relato todo esto para hacerle creer que ya sabía entonces aquello por lo que aún hoy sigo preguntando. Quizás a usted, como profesor de literatura alemana que conoce y aprecia particularmente la obra de Hölderlin, se le confirme un verso del poeta en la cuarta estrofa del himno del Rhin:

Pues tal como comenzaste, tal permanecerás.

J. El preguntar acerca del habla y del ser quizá sea un obsequio del rayo de luz que le ha alcanzado.

I. ¿Quién podría pretender que le fuera destinado semejante obsequio? Sólo sé una cosa: la meditación acerca del habla y del ser determina desde el comienzo mi camino de pensamiento; por esto el examen de su lugar permanece relegado a un segundo plano. Quizás el defecto fundamental de mi libro *Ser y Tiempo* sea que me haya atrevido a ir demasiado lejos demasiado temprano.

J. En cambio, no se podría sostener lo mismo a propósito de sus ideas acerca del habla.

I. En menor medida, quizá; sólo veinte años después del escrito de habilitación me atreví, en un curso, a dilucidar la cuestión acerca del habla. Esto ocurrió en la misma época en que comuniqué en los cursos las primeras interpretaciones de los himnos de Hölderlin. Durante el semestre del verano de 1934 di un curso cuyo título rezaba: «Lógica». De hecho, constituía una meditación sobre el λόγος en el cual indagaba acerca de la esencia del habla. Luego pasaron todavía cerca de diez años hasta que estuve en condiciones de decir lo que pensaba – aún hoy falta la palabra apropiada. El horizonte y la perspectiva para el pensamiento que se esfuerza en corresponder a la esencia del habla permanecen – por lo que respecta a su entera amplitud – todavía velados. Por esto no veo todavía si lo que intento pensar como esencia del habla, llega a ser *también* suficiente para la esencia del habla extremo-oriental; ni tampoco si al fin – lo que a la vez sería el comienzo – una esencia del habla puede llegar a la experiencia pensante que obsequiara un aval para que el decir europeo-occidental y el extremo-oriental puedan entrar en un diálogo dentro del cual cante aquello que brota de una misma fuente.

J. El que, sin embargo, quedaría ocultado a estos dos mundos del habla.

I. Así es. He aquí por qué me resulta tan grata su visita. Puesto que ya ha traducido al japonés dramas de Kleist y algunas

de mis conferencias sobre Hölderlin y que dedica su meditación particularmente a la poesía, tiene usted un oído más fino para las preguntas que yo dirigía a sus compatriotas hace cerca de treinta y cinco años.

J. No sobreestime usted mis capacidades, porque desde nuestra poesía japonesa tengo aún dificultades en entender la poesía europea en su propia naturaleza.

I. Pese a que existe el peligro que encierra en sí nuestra conversación en alemán, creo, con todo, haber aprendido entre tanto lo suficiente como para poder preguntar mejor que decenios atrás.

J. En aquella época, las conversaciones de mis compatriotas con usted iban en otra dirección como consecuencia de su curso.

I. Por eso le pregunto ahora: ¿Qué razones tenían los profesores japoneses y luego, particularmente, el conde Kuki, para dedicar tanta atención a la transcripción de este curso?

J. Sólo puedo hablar de las exposiciones que hizo Kuki. Nunca me parecieron del todo claras; tratando de caracterizar el pensamiento de usted, se refería con frecuencia a la expresión «hermeneútico».

I. Hasta donde yo recuerdo, utilicé por vez primera esta denominación en un curso ulterior, en el verano de 1923. Hacia esa época comencé los primeros borradores para *Ser y Tiempo.*

J. A nuestro juicio el conde Kuki no logró nunca explicar de modo satisfactorio esta denominación, ni el sentido de la palabra ni su significación según la cual usted habló de una fenomenología hermenéutica. Kuki se limitaba a subrayar que el título designaba una nueva dirección de la fenomenología.

I. Ésta debe haber sido la impresión que producía. Sin embargo, lo que para mí estaba en cuestión no era una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco el hacer algo nuevo. Más bien intenté pensar más originariamente la esencia de lo que es la fenomenología y de este modo restituirle propiamente su pertenencia a la filosofía occidental.

J. Bien, pero ¿por qué eligió este nombre de «hermenéutica»?

I. La respuesta a su pregunta está en la introducción a *Ser y Tiempo* (7 C). Pero estoy dispuesto a decirle algo más sobre él para retirarle al empleo de este nombre la semblanza de lo fortuito.

J. Recuerdo que precisamente esto dio mucho que hablar.

I. La noción de «hermenéutica» me era familiar desde mis estudios de teología. En aquella época estaba particularmente involucrado en la cuestión de la relación entre la palabra de la Escritura Sagrada y el pensamiento especulativo de la teología. Era, si usted quiere, la misma relación, o sea, entre habla y ser, sólo que velada e inaccesible para mí, tanto que en vano busqué por muchos desvíos y extravíos un hilo conductor.

J. Conozco de modo insuficiente la teología cristiana como para tener una visión de conjunto de lo que usted indica. De todos modos, una cosa es manifiesta: usted, por su procedencia y sus estudios de teología, tiene un origen muy distinto de aquellos que desde fuera leen alguna cosa para saber lo que pertenece a este ámbito.

I. Sin esta procedencia teológica no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia también es siempre porvenir.

J. Si ambos se llaman mutuamente y si la meditación se familiariza en semejante llamar...

I. ...deviene verdadero presente. – Más tarde encontré la denominación «hermenéutica» en Dilthey, en su teoría de las ciencias históricas del espíritu. La hermenéutica era familiar a Dilthey desde la *misma* fuente, es decir, de sus estudios de la teología, en especial por su trabajo sobre Schleiermacher.

J. Por lo que sé de filología, la hermenéutica es una ciencia que trata de los fines, caminos y reglas de la interpretación de obras literarias.

I. Primero, y de modo determinante, se constituyó con la interpretación del libro de los libros, la Biblia.
En las obras póstumas de Schleiermacher se publicó una sección titulada: «Hermenéutica y crítica, consideradas particularmente con referencia al Nuevo Testamento» (1838). Tengo esta referencia a mano y le leo las primeras dos frases de la «Introducción general»:
«Hermenéutica y crítica, ambas disciplinas filológicas y doctrinas de arte, pertenecen juntas porque el ejercicio de una presupone la otra. En general, la primera es el arte de bien comprender el discurso de otro, principalmente el discurso escrito; la segunda es el arte de juzgar correctamente la autenticidad de textos y extractos de textos y de verificarlos a partir de testimonios e indicaciones suficientes.»

J. Así la hermenéutica, convenientemente ampliada, puede designar la teoría y metodología de cualquier género de interpretación, por ejemplo las artes plásticas.

I. Sin duda.

J. ¿Emplea usted el nombre de «hermenéutica» en este amplio sentido?

I. Si permanezco dentro del estilo de su pregunta debo contestar: la denominación «hermenéutica» es empleada en *Ser y Tiempo* en un sentido *todavía* más amplio; pero más amplio no significa pura y simple ampliación de la misma significa-

ción a un ámbito de validez aún mayor. «Más amplio» significa: procedente de aquella amplitud que brota de la esencia originaria. En *Ser y Tiempo* hermenéutica no significa ni la doctrina del arte de la interpretación, ni la interpretación misma, sino más bien la tentativa de determinar, ante todo, lo que es la interpretación a partir de lo que es hermenéutico.

J. Pero entonces, ¿qué significa: «lo que es hermenéutico»? No me atrevo — por grande que sea la tentación — a sospechar que usted emplea ahora «hermenéutico» de modo arbitrario. Sea como sea, lo que me importa es recibir de usted una auténtica explicación, por así decir, del empleo que hace de esta palabra; de lo contrario para mí seguirá siendo oscuro desde dónde fue encaminada la meditación del conde Kuki.

I. Con mucho gusto responderé a su ruego. Sólo que no debe usted esperar demasiado. Porque la cuestión es enigmática y tal vez ni siquiera se trate de una cosa.

J. ¿Quizá de un proceso?

I. O de un estado de cuestión *(Sach-Verhalt).* Pero con tales denominaciones desembocamos pronto en la insuficiencia.

J. Pero esto solamente cuando ya tenemos, de algún modo, en vista aquello que nuestro decir quisiera alcanzar.

I. No se le habrá escapado que en mis escritos ulteriores no empleo ya la denominación «hermenéutica».

J. Se dice que usted ha cambiado de posición.

I. Abandoné una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era sólo un alto en un caminar. Lo permanente de un pensamiento es el camino. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia adelante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante.

J. «Adelante», *(vorwärts)*, dice usted, pero no en el sentido de progreso, sino... cómo decir... tengo dificultad en encontrar la palabra adecuada.

I. «Ante» *(vor)* — esta proximidad más próxima que traspasamos continuamente, pero que cada vez nos sobresalta con una nueva extrañez cuando la percibimos.

J. Y que por esto dejamos escapar de la mirada para atenernos a lo que es corriente y útil.

I. Cuando lo próximo — tan prontamente traspasado — tiene más bien tendencia a hacernos volver atrás.

J. Atrás, bien, pero ¿a dónde?

I. A lo que deviene inicio *(in das Anfangende)*.

J. Me resulta difícil comprender esto si debo pensarlo a partir de lo que usted ha dicho sobre ello hasta ahora en sus escritos.

I. Mas a esto que usted ha señalado al nombrar el presente que brota desde la llamada mutua de procedencia y porvenir.

J. Lo que usted supone lo veo, de pronto, quizás más claramente cuando lo pienso a partir de nuestra experiencia japonesa. De todos modos, no estoy seguro si usted tiene en vista lo mismo.

I. Esto podría verificarse en nuestro diálogo.

J. A nosotros, los japoneses, no nos extraña dejar en lo indeterminado lo que uno tiene propiamente por propósito; más aún, el volver a cobijarlo en lo indeterminable.

I. Esto, en mi opinión, es parte constitutiva de todo diálogo acertado entre gente que piensa. Un diálogo así conlleva el poder de cuidar no sólo que lo indeterminable no se escape

sino que despliegue su fuerza reuniente de modo aún más luminoso en el transcurso del diálogo.

J. Esta posibilidad de acertar es lo que faltaba en nuestros diálogos con el conde Kuki. Nosotros, los más jóvenes, exigíamos con excesiva inmediatez que satisfaciese nuestro deseo de saber mediante informaciones cómodas de manejar.

I. El querer saber y la avidez de explicaciones no conducen jamás a un pensamiento inquiridor. Querer saber es siempre la pretensión enmascarada de una autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*) que se remite a una razón inventada por sí misma y de la racionalidad de esta razón. *Querer* saber no *quiere* precisamente detenerse en lo que es digno de pensar.

J. Así, de hecho, sólo queríamos saber en qué medida la estética europea es apropiada para elevar a mayor esclarecimiento aquello a partir de lo cual nuestro arte y nuestra poesía obtienen su esencia.

I. ¿Y ésta sería...?

J. Tenemos para ello una palabra que ya indiqué antes, la palabra *Iki*.

I. Cuántas veces he oído esta palabra de la boca de Kuki sin entender, no obstante, lo que en ella se dice.

J. Con todo, para Kuki, el *Iki* debe haber alcanzado nueva claridad gracias a lo que usted entendía por «hermenéutico».

I. Algo así sentí, ciertamente, si bien jamás pude seguirle en sus intuiciones.

J. Ya ha dicho usted lo que se lo impedía: el habla del diálogo era el habla europea; cuando de lo que se trataba era de averiguar y pensar la esencia extremo-oriental del arte japonés.

I. Aquello de lo que conversábamos estaba ya desde el principio forzado hacia el dominio de la representación europea.

J. ¿Cómo se dio cuenta usted?

I. Por el modo como el conde Kuki dilucidaba esta palabra fundamental: *Iki.* Hablaba del resplandecer sensible por cuyo vivo arrebato algo de lo supra-sensible llega a traslucir.

J. Expuesto así, Kuki ha tocado, a mi parecer, aquello de lo que hacemos la experiencia en el arte japonés.

I. Su experiencia se mueve, por tanto, en la diferencia de un mundo sensible y de un mundo suprasensible. Sobre esta diferencia descansa desde hace tiempo lo que se denomina metafísica occidental.

J. Con su indicación respecto a la diferencia que rige la metafísica, señala usted la fuente del peligro del que hemos hablado. Nuestro pensamiento – si puedo llamarlo así – bien conoce algo parecido a la diferencia metafísica; pero la diferencia y lo que por ella se diferencia no se dejan asir con ayuda de los conceptos metafísicos occidentales. Nosotros decimos *Iro*, esto es, color, y decimos *Ku*, o sea, lo vacío, lo abierto, el cielo. Decimos: sin *Iro*, ningún *Ku*.

I. Esto parece corresponder exactamente a lo que dice la doctrina europea, es decir, metafísica del arte, cuando representa estéticamente el arte. El αἰσθητόν, lo sensible que puede ser apercibido deja traslucir el νοητόν, lo no-sensible.

J. Usted comprenderá ahora hasta qué punto era grande para Kuki la tentación de determinar el *Iki* valiéndose de la estética europea, o sea, según la indicación de usted, de determinarlo metafísicamente.

I. Mayor era y sigue siendo mi temor de que en este camino se enmascara la verdadera naturaleza del arte extremo-oriental

y que se le desplace a un dominio que no es el suyo propio.

J. Comparto del todo sus temores, pues *Iro* nombra en efecto el color pero al mismo tiempo apunta esencialmente a más que a lo sensiblemente perceptible, de la clase que sea. *Ku* nombra lo vacío y lo abierto, pero en realidad apunta a otra cosa que lo meramente suprasensible.

I. Sus indicaciones, a las que sólo puedo asistir desde lejos, agravan mi inquietud. Pero mayor que este temor es la esperanza de que nuestro diálogo, iniciado en recuerdo del conde Kuki, puede prosperar.

J. ¿Quiere usted decir que nos podría aproximar aún más a lo indecible?

I. De este modo ya nos sería acordada una riqueza: muchas cosas dignas de ser pensadas.

J. ¿Por qué dice usted «sería»?

I. Porque ahora veo *todavía* más claramente el peligro: la lengua de nuestra conversación destruye continuamente la posibilidad de decir aquello de lo que hablamos.

J. Porque el habla misma decansa sobre la diferencia metafísica de lo sensible y de lo no-sensible, en la medida en que los elementos de base, sonido y escritura por un lado, la significación y el sentido por otro, sostienen la estructura del habla.

I. Al menos en el horizonte de la representación europea. ¿Sucederá lo mismo entre ustedes?

J. Poco. Pero, como ya indiqué, es grande la tentación de valerse de la ayuda de modos conceptuales europeos.

I. Se refuerza por un proceso que yo llamaría la completa europeización de la tierra y del hombre.

J. Muchos ven en este proceso el triunfo de la razón (*Vernunft*). ¿No fue proclamada diosa a finales del siglo XVIII durante la revolución francesa?

I. Cierto. Pero se va tan lejos en la idolatría de esta divinidad que hay como una compulsión a denigrar como irracional todo pensamiento que rechaza la presunción de la razón en cuanto presunción no originaria.

J. La intocable supremacía de la razón europea se cree confirmada por lo éxitos de la racionalidad que el progreso pone constantemente ante nuestros ojos.

I. A tal punto ciega el deslumbramiento que ya no puede verse cómo la europeización del hombre y de la tierra roe en sus raíces todo lo esencial. Parece como si todas las fuentes debieran agotarse.

J. Un ejemplo llamativo de lo que usted dice es la película «Rashomon», conocida en el mundo entero. ¿La ha visto usted?

I. Afortunadamente sí; pero por desgracia una sola vez. Creo haber percibido lo fascinante del mundo japonés, lo que le conduce a uno hacia lo misterioso. Por esto no entiendo por qué cita usted justamente esta película como ejemplo de la europeización que lo consume todo.

J. Nosotros, los japoneses, encontramos excesivamente realista la representación; por ejemplo, las escenas de duelo.

I. Pero, ¿no hay también gestos llenos de retenimiento?

J. Esta clase de cosas poco aparentes – que difícilmente puede percibir la mirada europea – fluyen abundantes en la película. Pienso en una mano calma que descansa y en la cual se recoge un contacto que está infinitamente alejado de cualquier palpar, y que ya ni siquiera puede ser llamado gesto,

en el sentido como creo entender su empleo de la lengua. Pues esta mano está imbuida y está llevada por una llamada que la llama desde lejos y que llama todavía. Esta mano reposa en la amplitud de una invocación que le viene desde el silencio.

I. Pero al ver tales gestos, que son distintos a nuestros gestos, todavía no comprendo por qué puede usted tomar esta película como ejemplo de una europeización.

J. No es comprensible porque me he explicado de modo insuficiente. Pero para poder hacerlo, necesito precisamente de su lengua.

I. ¿Y no tiene usted presente el peligro que esto supone?

J. Quizá se deje conjurar por unos momentos.

I. Mientras hable de «realismo», su discurso es el de la metafísica y se mueve usted en la diferencia de lo real, entendido como lo sensible, y lo ideal, entendido como lo no-sensible.

J. Tiene usted razón. Sin embargo, con la indicación acerca del realismo no me refería ya a lo masivo de la representación, aquí y allá, de todos modos inevitable teniendo en cuenta los espectadores *no* japoneses.
Al hablar del realismo de la película quería indicar, en el fondo, algo distinto: que el mundo japonés, en general, venía captado en lo objetual de la fotografía y que este mundo estaba dispuesto propiamente para posar ante ella.

I. Si he comprendido, lo que usted quiere decir es que el mundo del extremo-oriente y el producto técnicamente estético de la industria cinematográfica son mutuamente incompatibles.

J. A esto me refiero. Cualquiera que sea la calidad estética de una película japonesa, el mero hecho de que nuestro mundo

esté representado en la película, lo reduce al ámbito de aquello que usted denomina lo objetuante (*Gegenständige*). La película como objetualización fílmica ¿no es ya una consecuencia de una europeización que se expande cada vez más allá?

I. Un europeo sólo comprenderá con dificultad lo que usted dice.

J. Bien cierto, ante todo porque lo que está en primer plano en el Japón es enteramente europeo, o si usted quiere, norteamericano. En cambio, del segundo plano del mundo japonés, mejor dicho, de lo que este mundo es en sí mismo, puede usted hacer la experiencia en el teatro *No*.

I. No conozco más que un texto *sobre* el *No*.

J. ¿Cuál de ellos si me permite usted la pregunta?

I. El tratado académico de Benl.

J. En el criterio de los japonenses es un trabajo que va al fondo y es, de lejos, el mejor que puede usted leer sobre el teatro *No*.

I. Nada se ha ganado aún con la lectura de un libro.

J. Debería usted asistir a un espectáculo *No*. Pero esto es aún difícil mientras no logre habitar el modo de ser japonés. Para que usted pueda – aunque desde lejos – percibir algo de lo que determina al teatro *No*, quisiera ayudarle a avanzar con una observación. Usted sabe que el escenario japonés es vacío.

I. Este vacío requiere un recogimiento inhabitual.

J. Gracias a él sólo se necesita entonces de un leve gesto para hacer aparecer, desde una singular tranquilidad, algo prodigioso.

I. ¿Cómo entiende esto?

J. Por ejemplo, cuando debe aparecer un paisaje de montañas, el actor levanta lentamente la mano abierta y la mantiene quieta, sobre los ojos, a la altura de las cejas. ¿Me permite mostrárselo?

I. Se lo ruego.

(El japonés levanta la mano y la mantiene tal como lo ha descrito).

I. No hay duda de que éste es un gesto incomprensible para un europeo.

J. Además, el gesto descansa menos en el movimiento visible de la mano ni, de entrada, en la posición del cuerpo. Es difícil decir lo que es lo propio de aquello que en su lengua se llama *Gebärde* (gesto).

I. Pero esta palabra tal vez sea una ayuda para hacer la experiencia verdadera de lo que está por decir.

J. Esto coincide finalmente con lo que yo quería decir.

I. El gesto es el recogimiento de un «portar».

J. Intencionadamente, sin duda, no dice usted: de un portar que sea nuestro; de nuestro comportamiento.

I. Porque aquello que propiamente «porta», se «porta» primero *hacia* nosotros.

J. Mientras que nosotros, en contrapartida, sólo «portamos» nuestra parte a su encuentro.

I. Con lo que aquello que se «porta» hasta nosotros ha «portado» ya en su aporte nuestro portar-al-encuentro.

J. Llama usted entonces gesto al reconocimiento que originariamente une en sí lo que le portamos-al-encuentro y lo que él nos *a*porta.

I. No obstante, en esta fórmula reside el peligro de que se represente el recogimiento como una reunión que tiene lugar posteriormente...

J. ...en lugar de hacer la experiencia de que todo «portar», aportar y portar-al-encuentro no surge más que del recogimiento.

I. Si tuviéramos la suerte de pensar el gesto en este sentido, ¿dónde iríamos a buscar lo propio que del gesto me ha mostrado usted?

J. En un mirar él mismo invisible que se «porta» de tal modo recogido al encuentro del vacío que en él y por él la montaña haga su aparición.

I. El vacío es entonces lo mismo que la Nada, es decir, este puro despliegue que intentamos pensar como lo otro en relación a todo lo que viene en presencia y a todo lo que se ausenta.

J. Ciertamente. Por esto, en el Japón, comprendimos en el acto la conferencia *¿Qué es la metafísica?*, cuando en 1930 nos llegó una traducción que se arriesgó a hacer un estudiante japonés que había asistido a sus cursos. Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la Nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra «ser»...

I. ...en una tentativa de pensamiento cuyos primeros pasos son aún hoy ineludibles. Ocasionó, por cierto, una gran confusión que se halla en el fondo mismo de lo que se cuestiona y relaciona con el empleo de la palabra «ser». Dicho propiamente, esta palabra pertenece al lenguaje de la metafísica, cuando yo, en cambio, daba con ella título a la tarea que hace aparecer la *esencia* de la metafísica y que la hace tomar así su lugar dentro de sus límites.

J. Cuando habla usted de una superación de la metafísica, ¿se refiere a esto?

I. A esto solamente. No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia.

J. Para nosotros siempre ha sido, de lejos, motivo de sorpresa el que no se cesara de atribuirle a usted una actitud de rechazo hacia la historia del pensamiento vigente cuando, por el contrario, todo su esfuerzo tiende únicamente a preparar una apropiación originaria de la misma.

I. Y que, si esta apropiación puede tener éxito, puede y debe ponerse en cuestión.

J. Que el debate sobre esta cuestión no haya encontrado aún su buena vía, se debe – aparte de otros motivos – principalmente a la confusión inaugurada por el empleo ambiguo de la palabra «ser».

I. Tiene usted razón; pero donde se crea más confusión es cuando, una vez ocasionada, se la atribuye a mi propia tentativa de pensamiento en cuyo camino se conoce claramente la diferencia entre «ser» entendido como «ser de lo existente» y «ser» como «ser» en su sentido propio, esto es, de su Verdad (el claro de luz, *Lichtung*).

J. ¿Por qué motivo no abandonó usted categóricamente y desde un principio la palabra «ser», dejándola exclusivamente al lenguaje de la metafísica? ¿Por qué no dio usted de entrada nombre propio a esto que, por el camino de la esencia del tiempo, buscaba como «sentido de ser»?

I. ¿Cómo puede el que busca dar nombre a lo que busca todavía? El encontrar reside en el decir confiador (*Zuspruch*) de la palabra nombradora.

J. Así, la confusión creada debe ser soportada.

I. Sin duda, tal vez por mucho tiempo y sólo de modo que intentemos cuidadosamente *des*enredar la confusión.

J. Sólo esto conduce a los espacios abiertos.

I. Pero el camino que conduce hasta ellos no se deja jalonar, ni tampoco planificar como una carretera. El pensamiento rinde tributo a un modo de construirse de un camino que yo casi quisiera llamar prodigioso.

J. En este camino los obradores regresan, a veces, a los terrenos de obra abandonados o incluso regresan aún más atrás.

I. Me maravilla su visión penetrante de la naturaleza de los caminos del pensamiento.

J. En este ámbito tenemos una rica experiencia; pero no ha sido expuesta de forma metodológica-conceptual, ya que destruiría la vivacidad de los pasos del pensamiento. Por lo demás, usted mismo me ha brindado la ocasión de ver con más claridad el camino de su pensamiento.

I. ¿Cómo así?

J. Aunque sea usted parsimonioso en el uso de la palabra «ser», ha vuelto a emplear recientemente esta palabra en un contexto que me es cada vez más próximo, pues me aparece como lo más esencial de su pensamiento. En la *Carta sobre el Humanismo* caracteriza usted el habla como la «casa del ser»; hoy, al comienzo de nuestro diálogo usted mismo ha hecho alusión a este término. Y, recordando esto, debo señalar que nuestro diálogo se ha desviado notablemente de su camino.

I. Así parece. Pero, en verdad, aún estamos por llegar a su camino.

J. De momento no soy capaz de percibirlo. Intentábamos dialogar acerca de la interpretación estética que hacía el conde Kuki del *Iki.*

I. Lo intentamos y, haciéndolo, no pudimos evitar el tomar en consideración el peligro de tales diálogos.

J. Hemos reconocido que el peligro reside en la esencia oculta del habla.

I. Y, hace un instante, usted empleó el término de «casa del ser» que intenta apuntar a la *esencia* del habla.

J. Así, de hecho, hemos permanecido en el camino del diálogo.

I. Y probablemente sólo porque, sin saberlo bien, obedecimos a aquello que solamente, según sus palabras, puede asegurar la fortuna de un diálogo.

J. Es este indeterminado que determina *(Jenes unbestimmt Bestimmende)...*

I. ... y al que dejamos intacta la voz de su decir confiador.

J. Con el peligro de que esta voz, en nuestro caso, sea el silencio.

I. ¿En qué piensa usted ahora?

J. En lo mismo que usted, en la esencia del habla.

I. Es lo que determina nuestro diálogo. Y, no obstante, no nos está permitido tocarla.

J. Es cierto que no, si entiende usted por ello el asir en el sentido del asimiento que efectúan las estructuras conceptuales del pensamiento europeo.

I. Esto no es, ciertamente, la idea. «Casa del ser» — este térmi-

no tampoco quiere producir un concepto sobre la esencia del habla – para gran pesar de los filósofos cuyo mal humor sólo encuentra en semejantes palabras la ruina del pensamiento.

J. A mí también me da que pensar su frase «Casa del ser», aunque por motivos distintos. Porque presiento que toca la esencia del habla, pero sin atentar contra ella. Pues si lo que se precisa es que dejemos su voz a aquello que determina, esto no significa en modo alguno que no debamos meditar acerca de la esencia del habla. Sólo es decisivo el modo por el cual esto se intenta.

I. Por esto me armo ahora de valor para formular una pregunta que me agita desde hace mucho tiempo y a la cual su inesperada visita casi me obliga.

J. No espere demasiado de mi capacidad para seguir sus preguntas. Nuestro diálogo me ha enseñado entre tanto cuán poco pensado está aún todo lo que concierne a la esencia del habla.

I. Además de que, para los pueblos de extremo-oriente y Europa, es fundamentalmente distinto lo que concierne a la *esencia* del habla.

J. También es distinto lo que usted llama «esencia». ¿Cómo, entonces, puede nuestra meditación encontrar su camino hasta los espacios abiertos?

I. Por lo pronto de modo que desde el principio no exijamos demasiado. Por esto me permito someter a su consideración una pregunta que aún es del todo provisional.

J. Me temo que incluso a ésta no se la pueda contestar si no dejamos de lado el peligro de nuestro diálogo.

I. Esto no puede ser, pues andamos directos hacia este peligro.

J. Entonces, pregunte usted.

I. ¿Qué entiende el mundo japonés por habla? Preguntado con mayor cautela: ¿Hay en japonés una palabra para lo que nosotros denominamos habla? Si no ¿cómo hace usted la experiencia de lo que, para nosotros, se llama el habla?

J. Hasta ahora, nunca nadie me ha hecho esta pregunta. Me parece, además, que en nuestro mundo no se presta ninguna atención a lo que usted pregunta. Por eso debo rogarle que me consienta algunos instantes de reflexión.

(El Japonés cierra los ojos, inclina la cabeza y se abandona a una larga meditación. El Inquiridor espera a que su huésped retome el diálogo).

J. Hay, en japonés, una palabra que, más que dejarse utilizar como nombre para el hablar y el habla, dice la *esencia* del habla.

I. Esto mismo es lo que exige el asunto en cuestión puesto que la *esencia* del habla no puede pertenecer al orden del habla.

J. Muy de lejos siento un parentesco de nuestra palabra – la que ahora vino a mi mente – con su término.

I. Se limita a hacer seña *(Wink)* a la esencia del habla.

J. Me parece que acaba usted de pronunciar una palabra clave, algo así como la palabra del enigma.

I. Entonces, «señar»[1] sería el rasgo fundamental de toda palabra.

J. Sólo ahora que se habla de «señar» se concreta para mí lo que ya presentía cuando leía su *Carta sobre el Humanismo* y traducía al japonés su conferencia sobre el himno *Regreso*

---

1. *winken* = hacer seña = «señar» (T).

de Hölderlin. Por entonces también traduje el *Pentesilao* de Kleist y su *Amphitryon*.

I. Así pues, la esencia de la lengua alemana debe haberse vertido sobre usted como un torrente.

J. Esto mismo ocurrió. A menudo, a lo largo de la traducción he tenido la impresión de ir y venir entre dos esencias de lenguas distintas, pero de tal modo que a veces lucía una luz a mi encuentro que me presagiaba que la fuente para la esencia de dos lenguas radicalmente distintas era la misma.

I. Entonces no buscaba usted un concepto universal en el cual las lenguas europeas y las lenguas extremo-orientales hubieran podido hallar su común denominador.

J. En absoluto. Y ahora que usted habla de «señar», esta expresión liberadora me anima a decirle la palabra mediante la que la esencia del habla nos está... como diría...

I. tal vez: nos está siendo «señada» *(erwinkt)*.

J. Esto es, ciertamente. Pero, al mismo tiempo, temo que la caracterización del término «casa del ser» como «señar» nos conduzca a ambos a elaborar este término hacia un concepto rector donde lo recluyamos todo.

I. Esto no debe suceder.

J. ¿Cómo quiere impedirlo?

I. No es posible impedirlo en el sentido de una exclusión total.

J. ¿Por qué?

I. Porque el modo de la representación conceptual anida con demasiada facilidad en todos los géneros de experiencias humanas.

J. ¿Incluso cuando el pensamiento es no-conceptual?

I. Incluso en este caso. Recuerde solamente cómo usted aceptó al instante como apropiada la interpretación estética del *Iki* de Kuki pese a que se fundamentara en el modo de representación europea, es decir, metafísico.

J. Si le comprendo bien, usted quiere decir que el modo de representación metafísico es, desde cierto punto de vista, ineludible.

I. Esto es lo que Kant, a su modo, ha visto claro.

J. Y, sin embargo, raras veces logramos mensurar el alcance de su visión.

I. Porque Kant no pudo desarrollarla más allá de la metafísica. La dominación intacta de la metafísica se organiza incluso en los lugares donde no la esperamos — en la elaboración de la lógica en logística.

J. ¿Acaso ve usted en ello un proceso metafísico?

I. Ciertamente. Y el ataque a la esencia del habla que se oculta en este proceso — tal vez el último ataque que viene de este lado — pasa desapercibido.

J. Tanto más cuidadosos debemos velar por los caminos que conducen a la esencia del habla.

I. Sería incluso suficiente si tuviéramos la fortuna de trazar, aunque sólo fuera lateralmente, un sendero hacia este camino.

J. Que hablara usted de «señar» parece indicar un sendero hacia el camino.

I. Pero incluso hablar de «señar» es un atrevimiento excesivo.

J. Nosotros comprendemos demasiado bien que un pensador preferiría retener la palabra-por-decir *(das zu-sagende)*, no con el fin de guardarla para sí mismo, sino, al contrario, para llevarla al encuentro de lo que es digno de pensar.

I. Esto es lo propio de las señas. Son enigmáticas. Nos «señan» el *acuerdo*. Nos «señan» el *rechazo*. Nos «señan» atrayéndonos *hacia* aquello desde lo cual, de improviso, se «portan» hasta nosotros.

J. Usted piensa entonces el «señar» en su común pertenencia a lo que explicó por la palabra «gesto».

I. Así es.

J. Según sus indicaciones las señas y los gestos son diferentes de signos y números — todos los cuales pertenecen a la metafísica.

I. Las señas y los gestos tienen su sede en un espacio esencial distinto si me permite este término incluso para mí capcioso.

J. Lo que usted deja entrever me confirma una conjetura que he sostenido durante mucho tiempo. Es ilícito tomar su frase «casa del ser» como imagen fugaz que nos ayuda a imaginar cualquier cosa; así, por ejemplo: la casa es un habitáculo edificado de antemano y en cualquier parte, dentro del cual podría colocarse al ser como objeto transportable.

I. Esta representación se derrumba si pensamos en la ambigüedad de la palabra «ser» antes mencionada. Con esta expresión no me refiero al ser de lo ente representado metafísicamente, sino a la esencia del ser, más exactamente, a lo duplo de ser y ente — entendida esta Duplicidad *(Zwiefalt)* como digna de ser pensada.

J. Si atendemos a esta observación, entonces la frase «casa del ser» nunca podrá llegar a ser un reclamo.

I. Es lo que ha llegado a ser.

J. Porque le pide usted demasiado al modo de pensar vigente.

I. Demasiado, en efecto, demasiado a lo que aún no ha madurado.

J. Usted quiere decir tan maduro que, como la fruta, se cae del árbol. Me parece que no hay tales palabras. Y un decir que espera *eso*, no correspondería a la esencia del habla. Usted mismo es el último en pretender tal decir.

I. Es un honor excesivo. Le devuelvo el cumplido por la suposición de que está usted más próximo a la esencia del habla que todos nuestros conceptos juntos.

J. No yo, sino la palabra por la que usted me ha preguntado, esta palabra que ahora, bastante animado, ya no quiero retenerle.

I. ¿Por qué vacila si está animado?

J. Lo que me anima también me hace vacilar.

I. En esta observación entreveo que la palabra aún sin pronunciar para la esencia de lo que nosotros llamamos «habla», nos traerá una sorpresa que ni siquiera ahora esperamos.

J. Puede ser. Con todo, esta sorpresa – que le alcanza a usted con la misma fuerza que me cautiva a mí desde que formuló su pregunta –, esta sorpresa necesita de la posibilidad de desplegarse en toda su amplitud.

I. Por esto vacila usted.

J. Animado por su indicación de que la palabra es «señar» y no signo en el sentido de mera significación.

I. Las señas necesitan del espacio más amplio para moverse libremente...

J. ...dentro del cual los mortales sólo van y vienen con lentitud.

I. Esto es lo que nuestra lengua llama «vacilación». Adviene verdaderamente cuando lo que es lento está llevado por el pudor. Por esto yo no quisiera incomodar su vacilación con ninguna precipitación inoportuna.

J. Hablando así, me ayuda usted más en mi esfuerzo de decir la palabra de lo que puede saber.

I. No quiero disimularle que me deja usted en un estado de gran agitación, tanto más cuanto hasta ahora he buscado inútilmente una respuesta a mi pregunta entre expertos y lingüistas. Pero para que su reflexión pueda moverse libremente, sin que usted tenga casi parte en ello, cambiemos el reparto, yo me ocuparé de responder, y en primer lugar, a su pregunta acerca de la hermenéutica.

J. Retornamos así al camino primero de nuestro diálogo.

I. Donde no hemos prosperado mucho en la explicación de lo hermenéutico. Le he contado historias más bien para mostrar cómo había llegado a emplear esta palabra.

J. Mientras que yo había constatado que ahora ya no utiliza usted este nombre.

I. Y, finalmente, yo destaqué que lo hermenéutico como epíteto de la «fenomenología», no significaba, como acostumbra, la metodología de la interpretación, sino ésta misma.

J. Fue aquí donde nuestro diálogo se perdió en lo indeterminado.

I. Por suerte.

J. De todos modos, le agradezco que vuelva de nuevo a la hermenéutica.

I. Al hacerlo, quisiera enlazar con la etimología de esta palabra; verá que mi empleo de la palabra no era arbitrario sino que era, además, apto para clarificar en su intención el experimento que procuraba hacer con la fenomenología.

J. Tanto más me sorprende que entretanto haya abandonado estos dos términos.

I. Esto no ocurrió, como muchos creen, para denegar la significación de la fenomenología, sino para dejar mi camino de pensamiento sin nombre.

J. Que seguramente no lograría...

I. ...en la medida en que en lo público no se puede pasar sin etiquetas.

J. Pero esto no debe impedir que explique con más rigor aún el sustantivo «la hermenéutica» y el adjetivo «hermenéutico», términos abandonados entre tanto.

I. Lo intento de buen grado, pues la explicación puede desembocar en una dilucidación.

J. Dilucidación en el sentido de su conferencia sobre Trakl.

I. Exactamente en este sentido. La expresión «hermenéutico» deriva del verbo griego ἑρμηνεύειν. Esto se refiere al sustantivo ἑρμηνεύς, que puede aproximarse al nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; ἑρμηνεύειν es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas – quie-

nes, según la frase de Sócrates en el diálogo *Ion* de Platón (534 e.), ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, «Mensajeros son de los dioses».

J. Le tengo un cariñoso afecto a este pequeño diálogo de Platón. En el lugar que usted indica, Sócrates lleva las relaciones más lejos aún: augura que son los rapsodas los que llevan a conocimiento las palabras de los poetas.

I. De todo ello se deduce claramente que lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia.

J. ¿Por qué insiste usted sobre el sentido original de ἑρμηνεύειν?

I. Porque es él el que me ha llevado, con su ayuda, a poder caracterizar el pensamiento fenomenológico que me abrió el camino hasta *Ser y Tiempo.* Se trataba, y todavía se trata, de llevar a la luz el ser de lo ente; no ciertamente ya al modo de la metafísica sino de forma que el ser mismo llegue al resplandor. El ser mismo — esto quiere decir: el presenciar de lo presente, *(Anwesen des Anwesenden)*, esto es, la Duplicidad de los dos desde su simplicidad. Esta simplicidad es la que, interpelándole, requiere al hombre ser respecto a su esencia.

J. El hombre realiza así su esencia de hombre en la medida en que corresponde a la invocación de la Duplicidad, haciéndola constar como mensaje.

I. Lo que prevalece y lo que «porta» en la relación del ser humano con la Duplicidad es, en consecuencia, el habla. Es ella la que da voz a la relación hermenéutica.

J. Entonces, cuando yo le pregunto acerca de lo hermenéutico y cuando usted me pregunta acerca de la palabra para lo que entre ustedes se llama habla, nos preguntamos mutuamente lo Mismo.

I. Esto es manifiesto; por esto podemos tranquilamente confiar en la corriente inaparente de nuestro diálogo...

J. ... mientras sigamos siendo seres que preguntan.

I. No querrá usted decir aquí que, desbordados de curiosidad, nos hagamos una mutua auscultación, sino que, por el contrario...

J. ... dejemos que se libere cada vez más ampliamente en lo abierto lo que pide ser dicho.

I. Lo que suscita fácilmente la impresión de como si todo se deslizara en lo arbitrario de lo que no obliga.

J. Podemos prevenir esta impresión si atendemos a lo que antiguamente enseñaban los pensadores, dejando que éstos hablen *con* nosotros en nuestra conversación. Lo que digo ahora, lo he aprendido de usted.

I. Lo que ha aprendido así ha sido, a su vez, aprendido al escuchar el pensamiento de los pensadores. Cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados; y más aún, más secretamente, con sus descendientes.

J. La esencia histórica – entendiendo esta palabra en un sentido más profundo que el sentido corriente – de todo diálogo pensante no necesita, sin embargo, organizarse al modo de las ciencias históricas, que cuentan lo acaecido a los pensadores y lo que éstos han pensado.

I. Desde luego que no. Pero para nosotros, hombres de hoy, puede llegar a ser una necesidad urgente el preparar tales diálogos, exponiendo propiamente lo que han dicho pensadores anteriores.

J. Cosa que puede degenerar fácilmente a no ser más que una ocupación.

I. Podemos prevenir este peligro mientras nos esforcemos en pensar según el modo del diálogo.

J. Y aquí, como se dice en su lengua, hay que sopesar cada palabra.

I. Y ante todo ver si la palabra es sopesada cada vez en su peso total, que a menudo permanece secreto.

J. Me parece que satisfacemos esta regla no escrita, aunque debo confesarle que soy alguien que pregunta con poca fortuna.

I. Esto lo hacemos todos. Pese a nuestra gran circunspección, nos deslizamos sobre tantas cosas esenciales – también ahora. en esta conversación que nos ha llevado a dilucidar lo hermenéutico y la esencia del habla.

J. En este momento no veo dónde hemos negligido el cuidado en el empleo de las palabras.

I. A veces nos damos cuenta de ello bastante tarde, pues la carencia, de hecho, no proviene tanto de nosotros, sino de que el habla es más poderosa y por tanto de mayor peso que nosotros.

J. ¿Cómo entiende usted esto?

I. Para dilucidarlo precisamente con lo que hablabamos...

J. Usted decía que el habla es el rasgo fundamental en la relación hermenéutica del hombre con la Duplicidad de la presencia y de lo que es presente. Respecto de esta indicación, yo deseaba decir algo, pero lo haré cuando usted haya mostrado lo que hemos dejado sin pensar en este contexto.

I. Me refiero a la misma palabra «relación». Con ella, *Bezug*, pensamos en *Beziehung*, en el sentido de «relación». A esto

conocido lo podemos designar en un sentido vacío, formal y utilizarlo como notación matemática. Piense en el procedimiento de la logística. Pero en la frase «el hombre está en una relación hermenéutica con la Duplicidad» podemos oír la palabra «relación» también de un modo completamente distinto. Lo debemos incluso si pensamos en lo que ha sido dicho. Presumiblemente no será posible de manera inmediata, sino con tiempo y después de larga reflexión.

J. Así no importará si de momento entendemos el *Bezug* en su sentido habitual de relación.

I. Si usted quiere, pero de entrada esto es insuficiente – si admitimos que la palabra *Bezug*, tal como antes la empleamos, debe llegar a ser una palabra base en lo que dijimos. Decimos igualmente *Bezug* cuando hablamos de la demanda y del suministro de mercancías necesitadas. Si el hombre está en el *Bezug* hermenéutico, esto significa precisamente que él *no* es una mercancía. Al contrario, lo que la palabra *Bezug* quisiera decir es que el hombre es requerido en su esencia; que el hombre pertenece, en tanto que hombre que es, a una puesta en uso *(Brauch)* que le requiere.

J. ¿En qué sentido?

I. Hermenéuticamente, es decir, en el sentido de portar a conocimiento; en el sentido de custodiar un mensaje.

J. El hombre está «en la relación» *(im Bezug)* significa entonces lo mismo que: el hombre despliega su esencia de hombre en el «requerimiento de la puesta en uso»...

I. ... que llama al hombre a custodiar la Duplicidad...

J. ... y que – hasta donde yo pueda ver – no puede ser explicada en términos de la presencia misma, ni en términos de lo que está presente, ni tampoco desde la relación entre ambos.

I. Porque la Duplicidad misma es la que despliega la claridad, es decir, el Claro [1] en cuyo interior devienen discernibles para el hombre lo que está presente en tanto que tal y la presencia...

J. ... para el hombre que según su esencia se halla en la relación, esto es, en la puesta en uso de la Duplicidad.

I. Por esto ya no podemos decir: en relación a la Duplicidad, pues ella no es objeto de la representación sino el prevalecer de la usanza.

J. De lo cual, sin embargo, no hacemos la experiencia directa mientras nos representamos lo duplo como la simple diferencia que resulta de la comparación que intenta contrastar lo presente y su presencia.

I. Me sorprende que vea usted tan claro.

J. Cuando soy capaz de seguirle en el diálogo puedo lograrlo. *Sólo* estoy perdido, pues la manera en que emplea usted las palabras «puesta en uso» y «relación»...

I. ... o, mejor, que yo *uso.*

J. ... es bastante extraña.

I. No lo niego. Pero me parece que en el campo en el que andamos sólo alcanzamos lo que nos es originariamente familiar si no tememos el paso por lo extraño.

J. ¿Cómo entiende usted lo «originariamente familiar»? ¿No querrá decir lo que nos es conocido de entrada?

---

1. *Lichtung:* Claro. De costumbre el término alemán significa «claro de bosque». Aquí se trata manifiestamente del lugar donde adviene la claridad, o sea en el Claro (T).

I. No; sino lo que, previo a todo, ha sido confiado a nuestro ser y de lo cual sólo se hace la experiencia por último.

J. Y en esto persevera su pensamiento.

I. Sólo en esto, pero de modo que en él está velado todo lo digno de pensar como tal y en su totalidad.

J. Pensando de este modo no rinde usted tributo a los modos de representación corrientes entre sus contemporáneos.

I. Así parece, en efecto. Pero, cada paso del pensamiento se hace, de hecho, con el único propósito de ayudar al hombre en su pensamiento para encontrar el camino de su esencia.

J. De ahí su meditación acerca del habla...

I. ... acerca del habla en su relación con la esencia del ser, esto es, con el prevalecer de la Duplicidad.

J. Pero si la palabra es el rasgo fundamental de la usanza definida hermenéuticamente, entonces hace usted de entrada la experiencia de la esencia del habla de otro modo distinto de como sucede en el modo de pensamiento metafísico. Esto es lo que, precisamente, quería indicar antes.

I. Pero, ¿con qué fin?

J. No para resaltar lo nuevo frente a lo convencional, sino para recordarnos que nuestro diálogo habla históricamente, justamente en su intento de reflexionar acerca de la esencia del habla.

I. Habla desde un reconocimiento pensante de lo que ha sido *(des Gewesenen)*.

J. Esto se nota en el título de su curso cuya transcripción fue a menudo discutida entre nosotros japoneses en los años 20.

I. Tengo que confesarle que aquí se equivoca usted. El curso «*Expresión y apariencia*» (¿no era el título más bien *Expresión y significación*?) era aún pasablemente controvertido pese a que permanecía determinado por lo que ahora denominamos el carácter histórico del diálogo pensante.

J. De este modo, el título indicaba una oposición.

I. En cualquier caso, lo que me importaba era hacer visible lo totalmente Otro que yo había presentido de modo obscuro, por no decir confuso. Tales saltos juveniles pueden fácilmente llegar a ser injustos.

J. La palabra «expresión» en el título es el nombre para aquello que usted oponía. Porque su mirada en la esencia del habla no se queda en el carácter fonético y escritural de las palabras, en aquello que se concibe como el carácter expresivo del habla.

I. Aquí la palabra «expresión» se entiende en el sentido limitado de la apariencia sensible. Pero incluso aquí, cuando atendemos al contenido de la significación de formaciones fonéticas y escritas, se concibe el habla como expresiva en su carácter.

J. ¿En qué medida? El habla, entendida en su plenitud de significación ha trascendido ya siempre al aspecto sensible y físico del fenómeno fonético. El habla, en tanto que sentido sonante y escrito, es algo en sí supra-sensible que excede sin cesar lo meramente sensible. El habla entendida así es en sí misma metafísica.

I. Estoy de acuerdo en todo lo que dice. Pero esta esencia metafísica del habla sólo aparece si ha sido entendida antes como expresión. Aquí, expresión no significa ya solamente los sonidos enunciados y los signos de escritura impresos. Expresión es simultáneamente exteriorización.

J. Que se refiere a la interioridad, a lo que es del alma.

I. En la época de este curso, todo el mundo hablaba del *Erlebnis*, de la experiencia vivida — incluso en fenomenología.

J. Un célebre libro de Dilthey lleva por título *Das Erlebnis und die Dichtung* (Experiencia vivida y poesía).

I. «Experiencia vivida» indica siempre: retrotraer a un Yo la vida y lo vivido. La experiencia vivida como el reenvío de lo objetivo al sujeto. Incluso la conocida experiencia vivida entre un Tú y un Yo pertenece al dominio metafísico de la subjetividad.

J. Este ámbito de la subjetividad y de la expresión que forma parte de ella es el que ha abandonado usted cuando ha entrado en la relación hermenéutica con la Duplicidad.

I. Por lo menos lo intenté. Se trataba de poner en cuestión el rol canónico de las representaciones rectoras que, bajo los nombres de «expresión», «experiencia vivida» y «consciencia» determinan el pensamiento contemporáneo y le dan su tono.

J. Pero entonces ya no comprendo cómo podía usted elegir el título *Expresión y apariencia.* Pues ¿no debía anunciar una oposición? «Expresión» es la exteriorización de una interioridad y se refiere a lo subjetivo. «Apariencia», en cambio, denomina lo objetivo, si puedo aquí referirme al uso de Kant, según el cual las apariencias son los objetos de la experiencia. En el título de su conferencia usted mismo se ha comprometido a la relación sujeto-objeto.

I. Sus objeciones son en cierta medida justificadas, aunque sólo fuera porque en este curso muchas cosas no podían dejar de ser confusas. Nadie puede, de un solo salto, tomar distancia del predominante círculo de ideas; especialmente cuando se trata de las vías arraigadas desde hace tiempo del pensamien-

to convencional, vías que retroceden a ámbitos apenas perceptibles. Además, desmarcarse de este modo respecto a la tradición viene ya moderado por el mero hecho de que la aparente voluntad revolucionaria busca ante todo recuperar de modo más originario lo que ha sido. En la primera página de *Ser y Tiempo* se habla ponderadamente de «repetición». Esto no significa la reiteración uniforme de lo que siempre es idéntico, sino al contrario: juntar lo que se oculta en lo antiguo.

J. Nuestros profesores y mis amigos en el Japón siempre entendieron sus esfuerzos en este sentido. El profesor Tanabē volvía con frecuencia a una pregunta que usted le planteó una vez: ¿por qué no se dedicaban los japoneses a reflexionar acerca de los venerables inicios de su propio pensamiento en lugar de correr ávidamente tras la última novedad de la filosofía europea? De hecho, esto sucede aún hoy.

I. No es fácil ir en contra de eso. Llegado el momento, tales procedimientos se ahogan en su propia esterilidad. En cambio, lo que necesita de nuestra concurrencia es algo distinto.

J. ¿Y eso sería?

I. Atender a las huellas que indican al pensamiento el ámbito de su fuente.

J. ¿Encuentra usted tales huellas en su propia tentativa?

I. Las *encuentro* sólo porque *no* proceden de mí y son discernibles sólo escasas veces, como un eco casi inaudible que procede de una invocación lejana.

J. De lo que dice entiendo que en la distinción *Expresión y apariencia* ya no se basa usted en la relación objeto-sujeto.

I. Eso podrá verlo aún más claramente si observa esto que ahora quisiera añadir a su indicación sobre el concepto kan-

tiano de la apariencia. La determinación kantiana reside en el acontecimiento de que todo lo presente se haya hecho ya objeto de representación.

J. Tal como piensa Kant, en el aparecer debemos también hacer la experiencia de un «estar-en-frente» *(Gegenstehen).*

I. Esto es necesario, no sólo para entender correctamente a Kant, sino sobre todo para hacer la experiencia originaria del aparecer en la apariencia, si puedo expresarme de este modo.

J. ¿Cómo sucede esto?

I. Los griegos fueron los primeros en hacer la experiencia y en pensar como tales los *φαινόμενα*, los fenómenos. Pero a ellos les era del todo extraño acuñar en una obstancia lo que es presente, o sea, en un «estar-en-frente»; *φαίνεσθαι* quiere decir para ellos que un ser asume su resplandor y que aparece en este resplandor. El aparecer permanece así como rasgo fundamental de la presencia de todo lo que es presente, en la medida que ésta asciende a la desocultación.

J. ¿Emplea usted, por tanto, la segunda palabra del título *Expresión y apariencia*, en el sentido griego?

I. Sí y no. Sí, en la medida en que para mí el término de apariencia no denomina los objetos en tanto que objetos, ni aun como objetos de la conciencia, lo que siempre quiere decir conciencia-de-sí.

J. En resumen: apariencia *no* en el sentido kantiano.

I. Desmarcarse respecto a Kant no es suficiente. Porque incluso donde la palabra «objeto» se emplea para lo que es presente como lo que se sostiene a sí mismo, e incluso donde se rechaza la interpretación kantiana del «estar-en-frente», se está muy lejos de pensar el aparecer en el sentido de los griegos — si no fundamentalmente, aunque de modo muy

ocultado — en el sentido de Descartes: en términos de un Yo en tanto que sujeto.

J. Ahora bien, su «no» da a entender que usted tampoco piensa el aparecer en el sentido griego.

I. Tiene razón. Lo que aquí es decisivo es difícil de hacer visible porque requiere una visión simple y libre.

J. Es manifiesto que esta visión es todavía escasa. Pues, por lo habitual, su determinación del aparecer se asimila indiscriminada con la de los griegos; y se da por establecido que el pensamiento de usted tiene por único fin un retorno al pensamiento griego, si no incluso al presocrático.

I. Ésta es una opinión evidentemente insensata aunque apunta a algo cierto.

J. ¿Cómo es eso posible?

I. Para contestar a su pregunta con la debida brevedad, quisiera atreverme a emplear un término al que aguardan, de inmediato, nuevos malentendidos...

J. ... que usted, con la misma celeridad, podrá disipar.

I. Cierto, si por ello no causara un nuevo retraso en nuestra conversación cuya duración es limitada porque usted quiere continuar mañana su viaje a Florencia.

J. He decidido ya permanecer un día más aquí, en caso de que me permite usted hacerle otra visita.

I. Nada me sería más entrañable. Con todo, aun ante una perspectiva tan agradable mi respuesta deberá ser breve.

J. ¿Qué hay, pues, de su relación con el pensamiento de los griegos?

I. Hoy, nuestro pensamiento tiene por tarea pensar lo pensado por los griegos de modo aún más griego.

J. Y comprender así mejor a los griegos que ellos mismos.

I. No, no es esto precisamente; pues todo gran pensamiento se entiende mejor *a sí mismo*, es decir, en los límites que le son asignados.

J. ¿Qué significa entonces: pensar de modo aún más griego lo que fue pensado de modo griego?

I. Esto puede explicarse fácilmente dirigiendo la visión sobre la esencia de la apariencia. Cuando la presencia misma es pensada como aparecer, entonces reina en la presencia la emergencia hacia lo claro, entendido como desocultación *(Unverborgenheit)*.
Lo desoculto se deja ver en el descobijar entendido como el clarear *(Lichten)*. Pero en tanto que advenimiento apropiador *(Ereignis)* el clarear mismo queda sin ser pensado desde todos puntos de vista. Entrar a pensar lo no pensado quiere decir: emprender de modo más originario lo que ha sido pensado por los griegos; verlo en la esencia de su procedencia. A su manera, esta visión es griega, y no lo es ya respecto a lo que percibe ni puede serlo jamás.

J. ¿Qué es entonces?

I. Me parece que a esta pregunta ya no tenemos respuesta. Tampoco nos serviría de nada en la medida en que tan sólo se trata de apercibir en su propia procedencia el aparecer como esencia de la presencia.

J. Si logra usted esto, entonces piensa la apariencia de modo griego y a la vez de un modo que no es griego. Decía usted – al menos con este espíritu – que el ámbito de la relación sujeto-objeto se abandona cuando el pensamiento entra a considerar la experiencia citada en la que aparece la verda-

dera procedencia del aparecer (¿pero podemos decirlo así?)

I. Difícilmente. Pero ha dado usted con algo esencial. Pues en la procedencia del aparecer llega al hombre aquello en lo cual se cobija lo duplo de presenciar y de lo que es presente.

J. Aunque velada como tal, la Duplicidad se le ha ofrecido siempre al hombre.

I. El hombre, en la medida que lo es, presta oído a este mensaje.

J. Y esto sucede sin que el hombre repare propiamente en el hecho de que siempre presta ya oído a este mensaje.

I. El hombre está puesto en uso para oírlo.

J. Esto lo denominaba usted antes: el hombre está en una relación *(Bezug)*.

I. Y esta relación se llama hermenéutica porque trae conocimiento de este mensaje.

J. Este mensaje requiere al hombre para que le corresponda...

I. ... de pertenecerle en tanto que hombre.

J. A esto lo denomina usted *ser*-hombre, si aún admite ahora la palabra «ser».

I. El hombre es el mensajero del mensaje que le dirige el desocultamiento de la Duplicidad.

J. Hasta donde soy capaz de seguir lo que usted dice, presiento un parentesco muy oculto con nuestro propio pensamiento, precisamente porque su camino de pensamiento y su modo de hablar son tan «otros».

I. Lo que usted acaba de admitir aquí me pone en tal agitación

que sólo puedo controlarme porque permanecemos en el diálogo. Sin embargo, hay *una* pregunta que no puedo dejar de hacerle.

J. ¿Cuál?

I. La pregunta acerca del lugar donde entra en juego el parentesco que usted ha presentido.

J. Su pregunta es muy amplia.

I. ¿En qué medida?

J. La amplitud es lo ilimitado que se nos muestra en el *Ku,* que significa el vacío del cielo.

I. Entonces el hombre, en tanto que mensajero del mensaje del desocultamiento de la Duplicidad, sería, a la vez, el que camina el límite de lo ilimitado.

J. Y en este caminar busca el misterio del límite...

I. ... que no puede cobijarse en otra cosa más que en la voz que determina y da temple a su esencia.

J. Lo que nosotros ahora decimos – perdóneme el «nosotros» – ya no se deja dilucidar por el hilo conductor de la representación metafísica del habla. Presumiblemente será por esto que usted quiso dar a entender que se distanciaba de esta representación al dar a su conferencia el título «Expresión y apariencia».

I. El curso entero no era más que alusión. No hice más que seguir unas huellas imprecisas, pero las seguía. Estas huellas eran una promesa casi inaudible que anunciaba una liberación hacia lo abierto, a veces era oscura y desorientadora, a veces como un relámpago de súbita intuición que luego, durante mucho tiempo, eludía toda tentativa de decirla.

J. Más tarde, también en *Ser y Tiempo*, su dilucidación del habla sigue siendo parsimoniosa.

I. Con todo, después de nuestra conversación, tal vez querrá usted leer más atentamente la sección 34 de *Ser y Tiempo*.

J. La he leído muchas veces y siempre lamenté que fuera tan breve. Sin embargo, ahora creo percibir con mayor distinción el alcance de que lo hermenéutico y el habla tengan parte en el mismo conjunto.

I. ¿Alcance en qué dirección?

J. En dirección hacia una metamorfosis del pensamiento que, evidentemente, no se deja establecer como un cambio del curso de un barco, y menos aún como consecuencia de la acumulación de resultados de investigaciones filosóficas.

I. La metamorfosis ocurre como andanza...

J. ... en la cual un lugar se deja por otro...

I. ... y que requiere la dilucidación *(Erörterung)*.

J. La metafísica es un lugar.

I. ¿Y el otro? Lo dejaremos sin nombre.

J. Entretanto me resulta cada vez más enigmático cómo el conde Kuki se pudo imaginar encontrar en el camino de pensamiento de usted una ayuda para sus tentativas en la estética, puesto que su camino deja tras de sí, junto con la metafísica, toda la estética que tiene su fundamento en ella.

I. Pero de tal modo que ahora solamente estamos en condiciones de meditar la esencia de lo estético y remitirlo dentro de sus límites.

J. Tal vez era ésta la perspectiva que atrajo a Kuki; pues era demasiado sensible y demasiado reflexivo como para ocuparse de la computación de nuevas doctrinas.

I. Empleaba el término europeo «estética», pero en realidad pensaba y buscaba algo diferente...

J. *Iki*, una palabra que aún ahora no me atrevo a traducir.

I. Pero tal vez ahora podrá usted circunscribir mejor lo que la seña velada de esta palabra nos indica.

J. Pero sólo cuando usted haya precisado la esencia de lo estético.

I. Esto ya se ha hecho a lo largo de nuestro diálogo, precisamente ahí donde no hablábamos propiamente de ello.

J. ¿Quiere usted decir cuando dilucidábamos la relación sujeto-objeto?

I. ¿En dónde sino? Por lo estético o, digamos, por medio de la experiencia vivida y dentro de su ámbito canónico, la obra de arte se cambia en objeto de sentimientos y de representación. Sólo cuando se ha convertido en objeto, puede la obra de arte estar en la exposición y en el museo...

J. ...y, al mismo tiempo, ser susceptible de evaluación y de estimación.

I. La calidad artística llega a ser un factor destacado en la experiencia contemporánea del arte moderno.

J. Por no decir directamente: para el comercio del arte.

I. La determinación de lo que es artístico se efectúa, sin embargo, referida a la creatividad y a la maestría.

J. ¿Reside el arte en lo que es artístico, o bien es inversa la relación? Hablar de «artístico» revela siempre la prioridad del artista...

I. ... como sujeto que permanece retenido a una obra entendida como su objeto.

J. Es a este marco al que pertenece todo lo estético.

I. Este marco es tan traidor, es decir, tan abarcador, que también es capaz de capturar cualquier otra experiencia del arte y su esencia.

J. La abarcará, pero jamás se la apropiará. Por esto temo, ahora más que antes, que cualquier esclarecimiento del *Iki* puede quedar atrapado en las redes de la representación estética.

I. Se trataría de hacer un intento.

J. *Iki* es lo que encanta con gracia.

I. No bien ha dicho usted esto y ya estamos de lleno en la estética: piense en el ensayo de Schiller sobre *Gracia y Dignidad.* Este ensayo, así como las *Cartas sobre la educación estética del hombre* que le siguen, está escrito desde el diálogo que Schiller sostuvo con la estética de Kant.

J. Si estoy en lo cierto, ambos textos se convirtieron también en un impulso decisivo para la estética de Hegel.

I. Por esto mismo sería pretencioso persuadirnos ahora de que nos hemos adueñado de la esencia de la estética con la ayuda de algunas observaciones.

J. Aproximadamente puedo, sin embargo, intentar entresacar la palabra *Iki* traducida por «gracia», fuera de la estética, esto es, de la relación sujeto-objeto. Entiendo ahora «gracia»

no como «gracioso» en el sentido de un estímulo *(Liebreiz)* que encanta...

I. ... o sea, no en el ámbito de lo que estimula, de las impresiones, de la αἴσθησις - sino...?

J. ... más bien en una dirección contraria; pero sé que con esta indicación todavía permanezco atrapado en el ámbito estético.

I. Teniendo presente esta reserva, puede, de todos modos, intentar la dilucidación del *Iki.*

J. *Iki* es la brisa del silencio del resplandeciente encantamiento *(Iki ist das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens).*

I. El encantamiento *(Entzücken)* lo entiende usted entonces literalmente como un arrebato; como lo que arrastra *(Hinzükken)* hacia el silencio.

J. Aquí no hay nada de estímulo ni de impresión.

I. El encantamiento es de la misma especie que el «señar» que señala a lo lejos: un «señar» que invita a partir o que invita a venir.

J. Mas, el «señar» *(Der Wink)* es el mensaje del velamiento esclarecedor.

I. Así, toda presencia procedería de la gracia, en el sentido del puro encantamiento del silencio invocador.

J. Dado que me presta oído, o mejor dicho, a las suposiciones y tanteos que propongo, me despierta un sentimiento de confianza que me lleva a abandonar la vacilación que me retenía hasta ahora de contestar a su pregunta.

I. Se refiere usted a la pregunta acerca de la palabra que, en japonés, dice lo que nosotros europeos denominamos «habla».

J. Hasta ahora tenía pudor de decir esta palabra, porque debo dar una traducción en la que nuestra palabra para «habla» parece configurarse como mero ideograma: algo que pertenece al ámbito de las representaciones de conceptos; pues la ciencia europea y su filosofía intentan asir la esencia del habla sólo por medio de conceptos.

I. ¿Cuál es la palabra japonesa para «habla»?

J. (tras más vacilación) La palabra es «*Koto ba*».

I. ¿Y qué quiere decir?

J. *ba* denomina las hojas, pero también y a la vez los pétalos. Piense en los pétalos del cerezo y en los pétalos del ciruelo.

I. ¿Y qué quiere decir *Koto*?

J. Ésta es la pregunta más difícil de contestar. Con todo, lo que facilita la tentativa es que nos hemos atrevido a dilucidar el *Iki:* el puro encantamiento del silencio invocador. La brisa del silencio que apropia este encantamiento invocador, es lo que gobierna la venida de este encantamiento. Pero *Koto* siempre denomina al mismo tiempo lo que cada vez encanta, o sea el encantamiento mismo, lo que de modo único, en cada instante irrepetible, viene a resplandecer con la plenitud de su gracia.

I. *Koto* sería entonces el advenimiento apropiador del esclarecedor mensaje de la gracia.

J. ¡Magníficamente dicho! Sólo que la palabra «gracia» puede extraviar con demasiada facilidad el modo de representación actual...

I. ... en efecto; lejos, en el ámbito de las impresiones...

J. ... a las cuales se agregan las expresiones a modo de su

liberación. Me parece de mayor ayuda retornar a la palabra griega χάρις, que encontré en la hermosa cita de Sófocles, al final de la conferencia de usted «poéticamente vive el hombre...» y que traduce por *Huld,* la inclinación benevolente. Esta palabra habla más del advenimiento, como una brisa, del silencio del encantamiento.

I. Y algo más que allí quiso decirse pero que no pudo contemplarse en el marco de esta conferencia. La χάρις se denomina en ella τίκτουσα – lo que hace-venir-delante. Nuestra palabra alemana *dichten,* que procede del alemán antiguo *tithon,* dice lo Mismo. Así, la palabra de Sófocles nos hace saber que la misma inclinación benevolente es poética; es ella la que propiamente poetiza, el brotar del mensaje del desocultamiento de la Duplicidad.

J. Necesitaría más tiempo del que permite el diálogo para reflexionar acerca de las nuevas perspectivas que me ha abierto con esta observación. Pero *una* cosa veo de inmediato: su observación me ayuda a decirle con aún más claridad lo que es *Koto.*

I. Esto me parece indispensable para poder pensar adecuadamente, y en unísono con usted, la palabra japonesa *Koto* para «habla».

J. Recordará seguramente el momento de nuestra conversación cuando le nombré las palabras japonesas de *Iro* y *Ku* que, supuestamente, correspondían a la distinción de αἰσθητόν y νοητόν. *Iro* significa más que color y más que todo lo que puede ser percibido por los sentidos. *Ku,* lo abierto, el vacío del cielo, significa más que lo supra-sensible.

I. Usted no supo decir en qué consistía el «más».

J. Pero ahora puedo seguir las señas que dan ambas palabras.

I. ¿Hacia dónde «señan»?

J. Hacia allí desde donde el mutuo juego de ambas adviene.

I. ¿Y esto sería?

J. *Koto* – el advenimiento apropiador del esclarecedor mensaje de la benevolente inclinación que hace emerger.

I. *Koto* sería el advenir de lo propio que prevalece...

J. ... y, además, de aquello que necesita del resguardo de lo que crece y de lo que florece.

I. ¿Entonces, qué dice *Koto ba* en tanto que nombre para «habla»?

J. El habla, entendida a partir de esta palabra, es: pétalos procedentes de *Koto.*

I. Palabra maravillosa y por ello inagotable para nuestro pensamiento. Denomina algo distinto de lo que nos presentan los nombres entendidos desde la metafísica: lengua, γλῶσσα, *lingua, langue* y *language.* Hace tiempo que empleo con prudencia la palabra «habla» cuando reflexiono acerca de su esencia.

J. ¿Acaso ha encontrado una más indicada?

I. Creo haberla encontrado; pero quisiera defenderla de ser utilizada como etiqueta y de ser corrompida como designación de un concepto.

J. ¿Qué palabra emplea usted?

I. La palabra *die Sage,* Decir. Significa el decir, lo que el decir dice y lo que está por decir.

J. ¿Qué significa «decir»?

I. Presumiblemente lo mismo que mostrar en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de «señar».

J. *Die Sage* no es, entonces, el nombre para el decir de los hombres...

I. ... sino, más bien, para aquel ser esencial al que hace alusión su palabra japonesa *Koto ba: das Sagenhafte*, lo que tiene el carácter del Decir...

J. ... en cuyo «señar» sólo ahora, gracias a nuestro diálogo he llegado a estar cómodo; y veo también más claro lo bien encaminado que estaba el conde Kuki, dirigido por usted, en su tentativa de reflexionar acerca de lo hermenéutico.

I. Debe usted reconocer a la par, la necesaria insuficiencia de mis directrices; pues es sólo con la mirada puesta en la esencia de la *Sage*, del Decir, que comienza para el pensamiento aquel camino que conduce fuera de la mera representación metafísica para llevarnos a atender las señas del mensaje, cuyos mensajeros quisiéramos propiamente llegar a ser.

J. El camino hasta allí está lejos.

I. No tanto porque conduce hacia lo lejano sino porque conduce a través de lo próximo.

J. Que es tan próximo; durante mucho tiempo ha estado tan próximo a nosotros, japoneses, la palabra aún sin pensar para el habla: *Koto ba.*

I. Pétalos que proceden de *Koto.* La imaginación quisiera extenderse a ámbitos sin conocer cuando esta palabra inicia su decir.

J. Solamente podría extenderse si se la soltara en medio de la mera representación. Pero donde brota como fuente del pensamiento, más me parece recoger que extenderse. Esto mis-

mo ya lo había presentido Kant, como usted mismo ha mostrado.

I. ¿Acaso *está* ya nuestro pensamiento en esta fuente?

J. Si no, por lo menos hacia ella se encamina desde el momento en que busca el camino hacia lo que – como veo ahora más claramente – nuestra palabra *Koto ba* quisiera aludir.

I. Para poder someternos a esta alusión, deberíamos tener más experiencia de la esencia del habla.

J. Me parece que los esfuerzos en esta dirección acompañan su camino de pensamiento desde decenios, de formas tan diversas, que está usted suficientemente preparado como para decir algo acerca de la esencia del habla en tanto que *Sage*, Decir.

I. Pero sabe usted también que sólo los esfuerzos propios no son nunca suficientes.

J. Esto es cierto. Con todo, lo que la fuerza mortal no puede lograr por sí misma podemos alcanzarlo más fácilmente si estamos plenamente dispuestos a obsequiar lo que desde nosotros mismos estemos intentando, aunque no haya llegado a la perfección.

I. Me aventuré a hacer unas observaciones provisionales en la conferencia titulada «El habla»[1] que di en el transcurso de los últimos años.

J. He leído comentarios e incluso una transcripción de esta conferencia.

I. Tales transcripciones, incluso las más escrupulosas, son, como ya he dicho, fuentes ambiguas y cualquier transcripción de

1. *Vid* páginas 9-31.

esta conferencia es, en cualquier caso, una desfiguración de su decir.

J. ¿Cómo entiende usted este severo juicio?

I. No es un juicio sobre las transcripciones, sino sobre una confusa caracterización de la conferencia.

J. ¿En qué medida?

I. La conferencia no habla *sobre* el habla...

J. ¿Sino?

I. Si aquí pudiera contestarle, toda la oscuridad que rodea el camino estaría esclarecida. Pero no puedo contestar. Es esta misma razón la que hasta ahora me ha disuadido de dejar aparecer en forma impresa esta conferencia.

J. Sería inoportuno si le preguntara por esta razón. A juzgar por la manera en que ha oído usted nuestra palabra japonesa para «habla» y después de lo que ha surgido acerca del mensaje del desocultamiento de la Duplicidad y del ser humano portador del mensaje, sólo puedo intuir vagamente lo que significa de metamorfosear la pregunta acerca del habla en una meditación sobre la esencia de la *Sage,* del Decir.

I. Debe perdonarme usted si soy parsimonioso con las indicaciones que pudieran quizá conducir a una dilucidación de la esencia del habla.

J. Para ello sería preciso caminar hasta la localidad *(Ortschaft)* donde se halla la esencia del decir.

I. Ante todo, esto. Pero me refiero ahora a algo distinto. Lo que suscita mis reservas es la creciente comprensión de lo intocable que el misterio del Decir nos vela. Poco se gana con la mera clarificación de la diferencia entre decir y hablar.

J. Nosotros, los japoneses, tenemos una comprensión innata para esta clase de retenimiento que usted manifiesta, si me permite esta expresión. Un secreto sólo es secreto cuando ni siquiera aparece el *hecho* de que reina un secreto.

I. Tanto a los superficiales y presurosos como a los circunspectos y meditativos debe parecerles como si en ninguna parte hubiese secreto.

J. Mas, nos hallamos rodeados del peligro, no sólo de hablar del secreto en voz demasiado alta, sino incluso de desencontrarnos con su manera de prevalecer.

I. Cuya fuente pura me parece lo más difícil de custodiar.

J. Pero, ¿es por ello lícito esquivar sin esfuerzo ni riesgo el hablar sobre el habla?

I. De ningún modo. Debemos esforzarnos continuamente por semejante hablar. Lo que es así hablado no podrá, naturalmente, jamás tomar forma de tratado científico...

J. ... porque el movimiento del cuestionar al que se requiere aquí se entumece con demasiada facilidad.

I. Ésta sería la menor de las pérdidas. Hay otra cuestión que pesa más: saber si hay jamás un hablar sobre el habla.

J. Pero lo que estamos haciendo evidencia que hay tal hablar.

I. Me temo que en exceso.

J. Entonces no comprendo su escrúpulo.

I. Hablar *sobre* el habla convierte casi inevitablemente el habla en un objeto.

J. Entonces, desaparece su esencia.

I. Nos hemos situado encima del habla, en lugar de oír *de* ella.

J. En este caso, no habría más que un hablar *de* el habla...

I. ... de tal modo que el hablar vendría invocado *desde* su esencia y conducido *hasta* ella.

J. ¿Cómo podemos hacer esto?

I. Un hablar del habla sólo podría ser un diálogo.

J. En él nos movemos, sin duda.

I. Pero, ¿es un diálogo que habla *desde* la esencia del habla?

J. Me parece que ahora nos movemos en un círculo. Un diálogo acerca del habla debe estar llamado por la esencia del habla. ¿Cómo puede ser capaz de ello, si el diálogo mismo no entra primeramente en una escucha que alcanza de inmediato la esencia?

I. Esta extraña relación la denominé el círculo hermenéutico.

J. Este círculo existe en todo lugar de lo hermenéutico, es decir, según su explicación de hoy, existe donde prevalece la relación entre mensaje y andanza del portador del mensaje.

I. El portador del mensaje debe ya provenir del mensaje. Pero a la vez debe haber ido hasta él.

J. ¿No dijo anteriormente que este círculo era inevitable; que, en lugar de evitarlo como una supuesta contradicción lógica, había que andarlo?

I. Así es. Pero el necesario reconocimiento del círculo hermenéutico todavía no significa, representándose como conocida esta circulación, que se haya hecho la experiencia originaria de la relación hermenéutica.

J. Abandona usted por tanto su opinión anterior.

I. En efecto, en la medida en que hablar de un círculo siempre permanece en lo superficial.

J. ¿Cómo expondría ahora la relación hermenéutica?

I. Decididamente, quisiera evitar tanto una exposición como cualquier hablar *sobre* el habla.

J. Todo depende entonces de alcanzar el correspondiente Decir del habla.

I. Sólo un diálogo puede ser semejante decir correspondiente.

J. Y manifiestamente un diálogo de clase muy propia.

I. Un diálogo que, en su origen, permanecería apropiado a la esencia del Decir.

J. Entonces no podemos llamar diálogo a cualquier conversación...

I. ... en caso de que, de ahora en adelante, oigamos esta palabra de tal modo que nos nombre el recogimiento en la esencia del habla.

J. En este sentido tampoco los *Diálogos* de Platón lo serían.

I. Quisiera dejar abierta esta cuestión y sólo indicar que la clase del diálogo se determina por *aquello desde donde* están siendo *in*vocados los aparentemente únicos hablantes – los hombres.

J. Allí donde la esencia del habla en tanto que Decir se dirigiese (se dijese) a los hombres, *él*, el Decir, produciría el verdadero diálogo...

I. ... que no diría «sobre» el habla sino que diría *de* ella, como necesitada y puesta en uso por su esencia.

J. Y aquí sería, por de pronto, de importancia menor que el diálogo estuviera presente ante nosotros en forma escrita o haya resonado en palabras pronunciadas alguna vez.

I. Ciertamente – pues la cuestión que importa es que este verdadero diálogo, sea escrito, sea hablado, permanezca en un constante venir.

J. La andanza de semejante diálogo deberá tener carácter propio, de modo que habría en él más silencio que conversación.

I. Ante todo, silencio sobre el silencio...

J. ... porque hablar y escribir sobre el silencio ocasiona discusiones perniciosas...

I. ¿Quién podría mantener simplemente silencio del silencio?

J. Esto sería el verdadero Decir...

I. ... y quedaría el preludio permanente al verdadero diálogo *del* habla.

J. ¿No intentamos así lo imposible?

I. En efecto – mientras que no le sea acordado al hombre el puro andar del portador de mensaje, del que necesita del mensaje, que dice confiadamente al hombre el desocultamiento de la Duplicidad.

J. Suscitar esta andanza del portador de mensaje, y más aún, andarla, me parece todavía más incomparable y difícil que dilucidar la esencia del *Iki.*

I. Así es. Pues algo debería advenir que abriese a la andanza

del mensajero – y brillara a su encuentro – aquella amplitud donde llega a su resplandor la esencia del Decir.

J. Debería tener lugar un apaciguamiento que calmara el viento de la vastedad hacia la estructura del Decir invocador.

I. En todas partes *juega* la correspondencia velada entre el mensaje y la andanza del portador de mensaje.

J. En nuestra antigua poesía japonesa, un poeta desconocido canta la fragancia entremezclada de pétalos de cerezos y pétalos de ciruelos en la misma rama.

I. Así imagino el despliegue mutuo, del uno al otro, de la vastedad y del silencio en el mismo advenimiento del mensaje del desocultamiento de la Duplicidad.

J. ¿Pero quiénes, hoy, oirían en esto un eco de la esencia del habla que nuestra palabra *Koto ba* nombra: pétalos que crecen desde el resplandeciente mensaje de la inclinación benevolente que da a luz?

I. ¿Quién podría encontrar en todo esto un esclarecimiento útil de la esencia del habla?

J. Esta esencia no se encontrará jamás mientras se exijan orientaciones bajo forma de frases rectoras y teoremas.

I. Con todo, más de uno podría ser incluido en el preludio de una andanza de portador de mensaje, tan pronto se hallara disponible para un diálogo del habla.

J. Me parece como si ahora nosotros mismos, más que hablar sobre el habla, hubiéramos intentado dar algunos pasos en una marcha que se confía a la esencia del Decir.

I. Que se dice *hacia* ella. Alegrémonos si, además de parecerlo, *es* así.

J. ¿Y, entonces, si es así?

I. Entonces tiene lugar la despedida de todo «es».

J. ¿Pero no pensará usted la despedida como pérdida y como negación?

I. En absoluto.

J. ¿Sino?

I. Como advenimiento de lo que ha sido.[1]

J. Pero el pasado se va, se ha ido; ¿cómo puede venir?

I. El pasado es de otro modo al haber sido.

J. ¿Cómo debemos pensar esto?

I. Como el recogimiento de lo que perdura...

J. ... que, como decía usted recientemente, perdura como lo otorgante...

I. ... y permanece lo Mismo que el mensaje...

J. ... que nos pone en uso y nos *necesita* como portadores de mensaje.

---

1. *Gewesen:* literalmente: lo que ha «esenciado» (T).

LA ESENCIA DEL HABLA

I

Las tres conferencias que siguen llevan por título: «La esencia del habla». Quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Hacer una experiencia con algo – sea una cosa, un ser humano, un dios – significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar.

Hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla – independientemente de si lo sabe o no – entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia. Nosotros, que hablamos el habla, podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo. Pero la experiencia que hagamos con el habla tal vez sea excesiva para nosotros contemporáneos, aun cuando sólo nos alcance hasta el punto de advertirnos de una vez de *nuestra relación con el habla*, de modo que en lo sucesivo podamos tener presente esta relación.

En efecto, suponiendo, por de pronto, que se nos preguntara: ¿en qué relación viven con el habla que hablan? no nos faltarían respuestas. Es más, hallaríamos de inmediato un hilo conductor y un apoyo que permitirían alcanzar la cuestión por una vía fiable.

Hablamos del habla. ¿De qué otro modo puede estarse cerca del habla si no es hablando? Pese a todo, nuestra relación con el habla es indeterminada, oscura, casi muda. Si pensamos en esta

extraña situación, será inevitable que cualquier comentario acerca de este tema nos suene inicialmente extraño e incomprensible. Sería, por tanto, provechoso si desistiésemos de la costumbre de oír siempre tan sólo lo que ya entendemos. Esta proposición no va dirigida sólo a cada oyente; va dirigida más aún a aquel que intenta hablar del habla – sobre todo cuando ello tiene lugar con la sola intención de mostrar posibilidades que nos permiten estar atentos al habla y a nuestra relación con ella.

Pero esto mismo, el hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla. Tales conocimientos la ciencia de las lenguas, la lingüística y la filosofía de los diversos idiomas, la psicología y la filosofía del lenguaje los pone a nuestra disposición hasta tal punto que vienen a ser inabarcables. Últimamente, la investigación científica y filosófica de las lenguas tiende, cada vez más resuelta, a la producción de lo que se llama «metalenguaje». La filosofía científica que persigue la producción de este «super-lenguaje» se entiende consecuentemente a sí misma como metalingüística. Esta expresión suena a metafísica pero no sólo suena como ella: *es* como ella; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento operativo de información interplanetaria. Metalenguaje y satélites, metalinguística y tecnología espacial son lo Mismo.

Con todo, no se quiere dar lugar a la opinión de que aquí se emiten juicios negativos acerca de la investigación científica y filosófica de las lenguas y del habla. Esta investigación tiene su propia razón y su propio peso. A su modo enseña en todo momento cosas útiles. Pero la información científica y filosófica sobre el habla es una cosa; y otra, una experiencia que hagamos con el habla. Que el intento de llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla sea coronado por el éxito y, si se logra, hasta dónde nos alcanza a cada uno de nosotros este posible éxito, es algo que no depende de ninguno de nosotros.

Por lo demás, lo que queda por hacer es indicar caminos que conduzcan ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Tales caminos existen desde hace tiempo. Pero se utilizan pocas veces de modo que a la posible experiencia con el habla se le dé voz para manifestarse en el habla. En las experiencias que

hagamos *con* el habla, el habla misma se lleva al habla. Se podría pensar que esto sucede constantemente, en cualquier hablar. Así y todo, cualquiera que sea el momento y modo como hablamos el habla – el habla misma no llega precisamente nunca al habla. Un gran número de cosas llegan al habla cuando se habla, sobre todo aquello de lo que se está hablando: un hecho, un suceso, una cuestión, algo que nos concierne. Únicamente porque en el hablar cotidiano el habla misma *no* llega propiamente al habla sino que se retiene, estamos precisamente capacitados para hablar un habla; para tratar de algo y a propósito de algo en el hablar, para entrar en el diálogo, para permanecer en el diálogo.

Pero ¿dónde habla el habla como tal habla? Habla curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima. Dejamos entonces lo que tenemos en mente en lo inhablado y vivimos, sin apenas reparar en ello, unos instantes en los que el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia.

Ahora, cuando se trata de llevar al habla algo que hasta ahora no ha sido jamás hablado, todo depende de si el habla obsequia o rehúsa la palabra apropiada. Uno de estos casos es el del poeta. Así, es posible que un poeta llegue al punto en que necesita llevar al habla – a su manera, es decir, poéticamente – la experiencia que hace él propiamente con el habla.

Entre los poemas tardíos de *Stefan George*, sencillos, casi como cantos, se encuentra uno que lleva por título: *La Palabra.* El poema se publicó por vez primera en el año 1919 y fue incorporado más tarde a un volumen de poesía de título *El Nuevo Reino* (pág. 134). El poema consta de siete estrofas de dos versos cada una. Las tres primeras están claramente diferenciadas de las tres siguientes y ambas tríadas como conjunto, lo están, a su vez, de la séptima y última estrofa. El modo como conversaremos brevemente con el poema a lo largo de las tres conferencias, no tiene pretensión de ser científico. El poema dice:

La palabra

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara –

Después denso y fuerte lo pude asir
Ahora florece y por la región reluce...

Un día llegué de feliz viaje
Con joya delicada y rica

Buscó largamente e hízome saber:
«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Entonces de mi mano se escapó
Y nunca el tesoro mi país ganó...

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Después de nuestras indicaciones anteriores estamos tentados de atenernos al último verso del poema: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Pues él lleva la palabra del habla, lleva el habla misma a su habla y dice algo acerca de la relación entre palabra y cosa. El contenido de la última línea puede transformarse en un enunciado, o sea: Ninguna cosa es donde falta la palabra. Donde algo falta se manifiesta una carencia, una disminución. Disminuir significa quitar, hacer carecer de algo. Faltar quiere decir: carecer. Ninguna cosa es donde carece de palabra, a saber, la palabra que cada vez nombra una cosa. ¿Qué significa «nombrar»? Podemos contestar: nombrar es conferirle nombre a algo. ¿Y qué es un nombre? Es la designación que provee a algo de un signo fonético y escrito; con una cifra. ¿Y qué es un signo? ¿Es una señal? ¿O una insignia? ¿Una marca? ¿O es una seña? ¿O todo esto junto y algo más? Nos hemos vuelto negligentes y calculadores en la comprensión y el uso de signos.

¿Es el nombre, es la palabra un signo? Todo depende del modo como pensamos lo que dicen las palabras «signo» y «nombre». Y reparamos ya con estas pocas indicaciones en qué corriente entramos cuando la palabra como tal palabra, el habla como

tal habla, llega al habla. Que el propio poema piensa en el nombre cuando se trata de la expresión «palabra», esto lo dice la segunda estrofa:

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara –

Con todo, la divinidad que halla el nombre y el lugar donde lo halla, la Norna y la fuente, nos hacen dudar de si entender «nombre» como una mera designación. Tal vez el nombre y la palabra que nombra se entienden aquí en el sentido que conocemos por los términos de: en el nombre del rey; en el nombre de Dios. Gottfried Benn comienza uno de sus poemas de este modo: «En el nombre de aquel que prodiga las horas». «En el nombre» quiere aquí decir: bajo la orden, conforme al mandato. Las expresiones «nombre» y «palabra» en el poema de George están pensadas de modo diferente y más profundo que como meros signos. Pero ¿qué estoy diciendo? ¿Es que, además, se piensa en un poema? Desde luego; en un poema de este rango se piensa, y además sin aparato científico ni filosófico. Si esto es cierto, es lícito, incluso necesario meditar con aún más reflexión y con la debida retención y prudencia, el verso final del poema titulado *La Palabra:*

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Nos arriesgamos a la transcripción: Ninguna cosa es donde carece de palabra. «Cosa» se entiende aquí en el amplio sentido tradicional referido a un algo cualquiera, que de algún modo es. Entendido así, incluso un Dios es una cosa. Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de este modo *es*. Por consiguiente debemos puntualizar: Ninguna cosa *es* donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa. Con todo ¿cómo puede una simple palabra lograr esto – llevar algo a ser? La cuestión está obviamente al revés. Véase el Sputnik. Esta cosa – suponiendo que lo sea – *es* obviamente independiente de este nombre que le fue asignado posteriormente. Pero, la cuestión sea quizá distinta

con cosas como cohetes, bombas atómicas, reactores y demás; diferente de lo que nombra el poeta en la primera estrofa de la primera tríada:

> Sueño o prodigio de la lejanía
> Al borde de mi país traía

De todos modos, son incontables los que consideran esta «cosa», el Sputnik, como un prodigio – esta «cosa» que corre su vertiginosa carrera en un espacio «cósmico» desligado ya de todo mundo; y para muchos fue y sigue siendo un sueño: prodigio y sueño de la técnica moderna, la cual, por otra parte, debe ser la menos dispuesta a aceptar la noción de que la palabra confiere a las cosas su ser. Hechos y no palabras son los que cuentan en el cálculo del cómputo planetario ¿Para qué poetas...? ¡Pero, aun y así...!

Dejemos, por una vez, la precipitación en los pensamientos. ¿No está incluso esta «cosa», lo que es y como es, en el nombre de su nombre? Desde luego. Si la precipitación, en el sentido de la maximización técnica de todas las velocidades en cuyo tiempo-espacio solamente pueden las máquinas y aparatos modernos ser los que son; si esta precipitación no hubiera invocado al hombre hasta el punto de requerirlo y ponerlo bajo su mandato; si este mandato no hubiera desafiado al hombre a esta precipitación para disponer de él; si la palabra de este disponer no hubiese hablado, entonces tampoco habría Sputnik: Ninguna cosa es donde carece de palabra. De este modo la cuestión permanece enigmática: la palabra del habla y su relación con la cosa, a todo lo que es – el hecho que es y el modo como es.

Por eso creemos oportuno preparar una posibilidad para hacer una experiencia con el habla. Y por esto prestamos también mayor atención al lugar donde semejante experiencia se manifiesta en el habla de un modo elevado y noble. Escuchamos el poema que hemos leído. ¿Lo hemos oído? Apenas. Sólo hemos retomado el último verso – y eso de forma casi cruda – e incluso nos hemos arriesgado a transcribirlo como declaración nada poética: Ninguna cosa es donde carece de palabra. Y aún más, podríamos proponer el siguiente enunciado: algo *es* solamente cuando la palabra

apropiada – y por tanto pertinente – lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal. ¿Quiere decir esto al mismo tiempo: sólo hay ser donde habla la palabra apropiada? ¿De dónde toma para ello su propiedad *(Eignung)* la palabra? El poeta no dice nada de la cuestión. Con todo, el contenido del verso final incluye esta declaración: el ser de cualquier cosa que es, reside en la palabra. De ahí la validez de la frase: el habla es la casa del ser. Procediendo de este modo, habríamos aportado la más bella confirmación desde la poesía para una frase pronunciada en otra ocasión, relativa al pensamiento y, en realidad, lo hubiéramos arrojado todo a un torbellino de confusiones. Habríamos rebajado la poesía a no ser más que justificación para el pensamiento y a éste lo habríamos tomado como algo demasiado fácil; a la vez habríamos olvidado lo que de hecho importa, a saber: hacer una experiencia con el habla.

Por ello debemos ahora devolverle íntegro a su estrofa el verso final que entresacamos y transcribimos:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

El poeta, ecónomo con los signos, ha puesto dos puntos después de «renuncia». Se supone, por tanto, que a continuación siga algo que gramaticalmente hable en declaración directa:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa es donde falta la palabra.

En cambio, Stefan George no dice «es» sino «sea» y podría, siguiendo su estilo habitual, omitir los dos puntos, lo que sería casi más adecuado para la declaración indirecta del último verso, suponiendo que lo sea. Pero se podrían probablemente aducir muchos ejemplos del estilo de George, por ejemplo, el pasaje en la «Introducción a un proyecto de una doctrina de los colores» de Goethe. Allí dice: «Pero, con el fin de no aparecer excesivamente tímidos intentando evitar una explicación, quisiéramos describir de este modo lo inicialmente dicho: que el color sea un fenómeno natural elemental para el sentido de la visión...».

Goethe entiende las palabras que siguen a los dos puntos como la explicación de lo que es el color y dice: «el color sea...». ¿Pero cómo se presenta la cuestión en la última estrofa del poema de George? Aquí no se trata de una explicación teórica de un fenómeno sino de una renuncia.

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

¿Dice lo que sigue a los dos puntos el contenido de la renuncia? ¿Renuncia el poeta al hecho de que ninguna cosa sea donde falta la palabra? Todo lo contrario. La renuncia aprendida implica que el poeta admite precisamente que ninguna cosa sea donde falta la palabra.

¿Para qué todas estas elucubraciones refinadas? La cuestión está bien clara. No, nada está claro; todo es significativo. ¿En qué medida? En la medida que se trata de prestar oído a cómo, en la última estrofa del poema, se recoge la totalidad de aquella experiencia que el poeta ha hecho con la palabra, es decir, a un tiempo, con el habla; pues debemos atender a que no se fuerce la vibración del decir poético en el rígido raíl de una declaración unívoca y, de este modo, destruirlo.

El último verso, «Ninguna cosa sea donde falta la palabra», podría, entonces, tener aún otro sentido que el de una enunciación y afirmación transformada en declaración indirecta, que dice: Ninguna cosa es donde carece de palabra.

Lo que sigue a los dos puntos después de la palabra «renuncia» no nombra aquello a lo que se renuncia, sino que nombra el ámbito en el cual debe entrar la renuncia; nombra el mandato de entrar en la relación entre palabra y cosa, de la que ahora se ha hecho la experiencia. A lo que el poeta ha aprendido a renunciar es a la opinión que tenía hasta ahora de la relación entre cosa y palabra. La renuncia concierne a la relación poética hasta ahora sostenida con la palabra. La renuncia es disponibilidad para otra relación. En este caso, en el verso: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra», el «sea» no es, en términos gramaticales, el subjuntivo de «es», sino una forma de imperativo, un mandato al que el poeta obedece para atenderlo de ahora en adelante. Así, en el

verso: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra», el «sea» significaría tanto como: De ahora en adelante no se admite cosa alguna como siendo donde falta la palabra. En el «sea», entendido como mandato, el poeta se dice a sí mismo la renuncia que ha aprendido, en la que abandona la opinión que una cosa ya es, incluso cuando falta la palabra. ¿Qué quiere decir *Verzicht*, renuncia? Esta palabra pertenece al verbo *verzeihen* (perdonar); una antigua expresión dice: *«sich eines Dinges verzeihen»*, lo que significa: renunciar a alguna cosa; abandonarlo. *Zeihen* es la misma palabra que la latina *dicere*, decir, y la griega δείκνυμι, mostrar que, en alemán, es *zeigen* y en alemán antiguo es *sagan*, de donde viene nuestro *sagen*. La renuncia es una abnegación *(Entsagen)*. En su renuncia, el poeta abniega de su relación anterior con la palabra. ¿Nada más que esto? No. En la abnegación misma algo le está siendo dicho, un mandato al cual ya no se rehúsa. De todos modos, sería forzado entender la interpretación imperativa del «sea» como la única posible. Presumiblemente, una y otra significación vibran al unísono en el decir poético de este «sea»: un mandato en tanto que interpelación y el sometimiento a él.

El poeta ha aprendido la renuncia. Ha hecho una experiencia. ¿Con qué? Con la cosa y su relación con la palabra. Pero el título del poema es simplemente: *La Palabra.* La experiencia propiamente dicha, el poeta la ha hecho con la palabra y, además, con la palabra en la medida que sólo ella puede instituir una relación con una cosa. Pensado más claramente: el poeta ha hecho la experiencia que solamente la palabra deja aparecer un cosa en tanto que cosa que es y la deja así estar presente. La palabra se declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser. El poeta hace la experiencia de un reino, de una dignidad de la palabra como no pueden ser pensados más amplios y más elevados. Pero la palabra es, al mismo tiempo, aquella posesión que le está fiada y confiada al poeta en tanto que poeta de manera extraordinaria. El poeta hace la experiencia de la profesión de poeta como vocación a la palabra como la fuente del ser. La renuncia que el poeta aprende es de una clase de abdicación colmada; sólo a ella está prometido aquello que estuvo largamente oculto y propiamente ya destinado.

Entonces, el poeta debería alegrarse de semejante experiencia, pues le brinda la mayor alegría que pueda serle acordada a un poeta. En su lugar el poema dice: «Así aprendí triste la renuncia:». El poeta está, por tanto, abatido por su renuncia porque significa una pérdida. Pero la renuncia, tal como vimos, no es una pérdida. El «triste» tampoco se refiere a la renuncia sino al aprendizaje de la misma. A su vez, la tristeza no es ni mero abatimiento ni melancolía. La verdadera tristeza está en una relación de consonancia con lo que es verdadera alegría, por cuanto que esta alegría se retira, vacila en su retirada y se mantiene en reserva. Al aprender esta renuncia, el poeta hace la experiencia con el alto reino de la palabra. Recibe el conocimiento inaugural *(Ur-Kunde)* de la tarea asignada al decir poético; las sublimes y permanentes cuestiones que le son prometidas a la vez que retenidas. El poeta no podría hacer la experiencia que hace con la palabra si esta experiencia no estuviese templada por la tristeza, esto es, por la serena disposición de ánimo para la proximidad de lo que se ha retirado y que así está, a la vez, reservado para un advenimiento inaugural.

Estas pocas indicaciones pueden bastar para clarificar cual fue la experiencia del poeta con el habla. Hacer una experiencia, *erfahren*, significa, en el sentido preciso del término: *eundo assequi*, obtener algo en el caminar; alcanzar algo en la andanza de un camino. ¿Qué es lo que logra el poeta? No un simple conocimiento. Alcanza a entrar en la relación de la palabra con la cosa. Pero esta relación no es una conexión entre cosa de un lado y palabra del otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que «es» una cosa.

Pese a todo, con estos enunciados y cualquiera que sea la amplitud de sus implicaciones, no logramos más que hacer la suma de la experiencia del poeta con la palabra, en lugar de atender a la experiencia misma. ¿Cómo sucedió esta experiencia? La pequeña palabra, la única que dejamos inadvertida hasta ahora en nuestra discusión de la última estrofa del poema, nos guía hacia la respuesta:

> Así aprendí triste la renuncia:
> Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

«*Así* aprendí...» ¿Cómo así? Así como lo dicen las seis estrofas Precedentes. A partir de lo que se acaba de exponer acerca de la última estrofa, puede hacerse alguna luz sobre estas seis estrofas. Con todo, deben hablar por sí mismas desde la totalidad del poema.

En las seis estrofas habla la experiencia acaecida al poeta con el habla. Algo le está siendo destinado, lo alcanza y transforma su relación con la palabra. Por eso es preciso mencionar antes la relación que el poeta tenía con el habla *antes* de la experiencia. Ésta habla en las tres primera estrofas. La última línea de la tercera acaba con puntos suspensivos, caracteriza así la separación entre la primera y la segunda tríada. La cuarta estrofa inicia a continuación la segunda tríada, de forma más bien abrupta, con las palabras «Un día», cuya antigua acepción significa tanto como: una vez. La segunda tríada dice lo que el poeta experimenta una vez y por siempre. Experimentar, hacer una experiencia, es el caminar a lo largo de un camino. Conduce a través de un paisaje. En él se halla tanto el país del poeta como la sede de la antigua Norna, la divinidad del destino. Habita el borde, la frontera del país poético que, en tanto que «región» es, a su vez, país fronterizo. La antigua Norna cuida de su fuente, es decir, del manantial de cuyo profundo fondo entresaca los nombres. La palabra, el habla pertenecen al ámbito de este misterioso paisaje donde el decir poético bordea la fuente destinal del habla. Al principio y durante largo tiempo, parece como si el poeta sólo tuviera que llevar los prodigios que le encantan o los sueños que le cautivan a la fuente del habla para que, con toda confianza, le lleguen las palabras concordantes con todo aquello que ha imaginado como maravilloso y ensoñado. Antes, el poeta, animado por los hallazgos de su poesía, pensaba que las cosas poéticas, prodigios y sueños, se mantenían ya desde sí mismas bien sólidamente en el ser; que sólo faltaba el arte de hallar para ellas la palabra que las describía y que las representaba. Al principio, y durante mucho tiempo, parecía que las palabras fueran como asideros que abarcan lo existente y lo que así se considera, lo que le confiere densidad, lo expresa y de este modo le confiere belleza.

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara –

Después denso y fuerte lo pude asir
Ahora florece y por la región reluce...

Prodigios y sueños por un lado, nombres para poder asirlos por el otro, ambos fundidos – así advenía la poesía. ¿Hacía esta poesía justicia a lo que es la tarea del poeta; fundar lo que permanece para que perdure y sea?

Así y todo, a Stefan George le llega el instante en el que hacer poesía como hasta entonces se rompe, de pronto, y le recuerda las palabras de Hölderlin:

Pero lo que perdura lo fundan los poetas.

Pues una vez llega el poeta, incluso después de viaje feliz y aún lleno de esperanzas, al lugar de la antigua diosa del destino y pide el nombre de la joya, rica y delicada, que tiene en la mano. No es ni «prodigio de la lejanía» ni «sueño». La diosa busca largamente pero en vano. Le hace saber:

«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Así, es decir, tal como está la joya en la mano, rica y delicada. Semejante palabra, la que dejara la cosa ser como es, una joya en la mano del poeta, tal palabra debería brotar de la segura custodia *(Geborgenheit)* que descansa en la calma de un profundo sueño. Sólo una palabra de semejante procedencia podría cobijar la joya en la riqueza y delicadeza de su frágil ser.

«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Entonces de mi mano se escapó
Y nunca el tesoro mi país ganó...

Ya en la mano, la delicada y rica joya no llega al ser de una cosa, no se hace tesoro, esto es, posesión poéticamente asegurada

del país. El poeta guarda silencio sobre la joya que no pudo llegar a ser joya de su país, pero que, pese a todo, le brindó una experiencia con el habla; la oportunidad de aprender la renuncia, en cuya abnegación se le declara al poeta la relación entre cosa y palabra. La «joya rica y delicada» es diferenciada respecto al «sueño o prodigio de la lejanía». Si el poema es la expresión poética del propio camino poético de Stefan George, podemos suponer que la joya en la que piensa es la abundancia sensitiva de la simplicidad que llega al poeta en sus tiempos tardíos como lo que necesita y acuerda ser dicho. El poema mismo, un logrado canto lírico del habla, atestigua que ha aprendido la renuncia.

En cambio, para nosotros deberá quedar abierto de si somos capaces de entrar adecuadamente en esta experiencia poética con el habla. Existe el peligro de sobrecargar el poema, es decir, de atribuirle un exceso de pensamientos y que nos cerremos a ser alcanzados por su poesía. Más grande aún – aunque hoy en día se admite poco – es el peligro de que pensemos demasiado poco, y que rechacemos el pensamiento de que la verdadera experiencia con el habla sólo pueda ser una experiencia del pensamiento, además de que todo elevado canto poético de toda gran poesía vibra en el ámbito de un pensamiento. Pero si lo que ante todo importa es la experiencia del pensamiento con el habla, ¿para qué, entonces, esta indicación de una experiencia poética? Porque, a su vez, el pensamiento anda por caminos vecinos a la poesía. Por esto es bueno pensar en el vecino, en aquel que vive en la misma proximidad. Poesía y pensamiento se necesitan mutuamente en su vecindad, cada uno a su modo cuando se llega al límite. La región en la que la vecindad misma tiene su ámbito, esto la poesía y el pensamiento lo determinan de modos distintos, pero siempre de forma tal que se encuentra en el mismo ámbito. Puesto que estamos atrapados por un prejuicio secular donde el pensamiento es una cuestión de raciocinio, o sea, de cálculo en el sentido más amplio, se desconfía, ya de entrada, al hablar de una vecindad del pensamiento con la poesía.

El pensamiento no es un medio para el conocimiento. El pensamiento abre surcos en el campo del ser. Alrededor de 1875 Nietzsche escribe una vez (Gran octavo WW XI, 20): «Nuestro pensamiento debe tener la vigorosa fragancia de un campo de

trigo en una tarde de verano.» ¿Cuántos tienen aún hoy los sentidos para esta fragancia?

Las dos frases iniciales de la conferencia pueden repetirse ahora con mayor precisión: las tres conferencias tienen por título «La esencia del habla». Quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia pensante con el habla. Que quede bien entendido: ante una posibilidad. Nos atenemos a lo que este intento tiene de provisional. Con todo, el título no dice nada de esto. Este título, «La esencia del habla», suena más bien presuntuoso, como si aquí fuera cuestión de dar a conocer información certera sobre la esencia del habla. Además, el título se presenta formalmente de modo casi demasiado familiar, como: la esencia del arte, la esencia de la libertad, la esencia de la técnica, la esencia de la verdad, la esencia de la religión, etc. Estamos ya cansados de la acumulación de esencias, por motivos que no acabamos de percibir del todo. Pero ¿y si eliminináramos lo presuntuoso y lo provisional del título con un simple arreglo? Pongámosle un interrogante al título para que la totalidad del mismo se sostenga bajo este signo y suene así distinto. Dice entonces: ¿la esencia? – ¿del habla? Ahora no es solamente el habla sino también lo que significa la esencia lo que está en cuestión; más aún: está en cuestión si y de qué modo se pertenecen mutuamente la esencia y el habla. ¿La esencia? – ¿del habla? Por la forma interrogativa, todo lo que el título tenía de presuntuso y familiar se desvanece. Pero al mismo tiempo una pregunta suscita otra. Por de pronto se suscitan las dos siguientes:

¿Cómo podemos cuestionar el habla si nuestra relación con ella es confusa y, en cualquier caso, indeterminada? ¿Cómo podemos inquirir acerca de su esencia si de inmediato surge la disputa acerca de lo que significa esencia?

Cualesquiera que sean los múltiples caminos imaginables para indagar acerca del habla e investigar su esencia, nuestros esfuerzos serán vanos mientras nos cerremos a una consideración que no se limita en modo alguno a las cuestiones ahora suscitadas.

Cuando inquirimos acerca del habla, o sea, acerca de su esencia, entonces ya debe estarnos hablando el habla misma. Si queremos indagar acerca de la esencia, es decir, del habla, entonces también lo que significa esencia debe estarnos ya dicho. In-

quirir e investigar, aquí y en todas partes, precisan del consentimiento de lo que abordan y persiguen con preguntas. Todo impulso de cualquier pregunta ya se halla dentro del consentimiento de lo que está en cuestión.

¿Qué descubrimos cuando pensamos adecuadamente el asunto? Que la verdadera actitud de pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión. Ahora bien, desde antiguo en la historia del pensamiento el preguntar viene a ser el rasgo característico del pensamiento, y no es casual que esto sea así. Un pensamiento es tanto más pensante cuanto más radicales son sus gestos, cuanto más llega a la raíz de todo aquello que es. La meta del pensamiento es siempre la búsqueda de las primeras y de las últimas razones. ¿Por qué? Porque esto, que algo es y lo que es, lo «esenciante» de la esencia *(das Wesende des Wesens)*, se ha determinado desde antiguo como el fundamento *(Grund)*. En la medida en que toda esencia tiene carácter de fundamento, la búsqueda de la esencia es la profundización *(Ergründen)* y fundamentación *(Begründen)* del fundamento *(Grund)*. Un pensamiento que piensa en la dirección de la esencia así determinada es, en su fundamento, un preguntar. Hace algún tiempo, al final de una conferencia titulada «La pregunta por la técnica», se dijo: «Pues preguntar es la devoción del pensar.» Devoción se entiende aquí en el antiguo sentido de: obediencia, en este caso a lo que el pensamiento tiene por pensar. Es de las experiencias estimulantes del pensamiento, que a veces no logra comprender del todo las nuevas visiones que acaba de alcanzar y que no las satisface en su justa medida. Tal es el caso de la frase que acabamos de recordar, el pensar es la devoción del pensamiento. La conferencia, que concluye con esta frase, se mueve ya en un ámbito donde el impulso propio del pensamiento no puede ser el del preguntar, sino que debe consistir en la escucha del consentimiento de aquello donde sólo empieza el preguntar cuando pregunta acerca de la esencia. Por tanto, aunque lo dotemos de signos de interrogación, el título de estas conferencias no viene a ser por si sólo título para una experiencia del pensamiento. Pero, pese a todo, aquí está, esperando ser completado según lo que acaba de apuntarse sobre el impulso propio del pensamiento. Cualquiera que sea el modo como nos pregun-

temos acerca de la esencia del habla, se precisa, ante todo, que se nos hable el habla misma. En este caso la esencia del habla deviene consentimiento de su esencia, esto es, la esencia del habla deviene habla de la esencia (véase segunda conferencia).

El título «La esencia del habla» pierde ahora incluso su papel de título. Lo que dice es el eco de una experiencia del pensamiento ante cuya posibilidad quisiéramos llevarnos: La esencia del habla: El habla de la esencia.

En el caso de que esta frase – suponiendo que lo sea y que pueda serlo – no represente una inversión artificiosa y vacía, puede surgir la posibilidad de que, a su debido tiempo, en la frase «Habla de la esencia», sustituyamos tanto «Habla» como «esencia» por otra palabra.

La totalidad de lo que ahora se nos declara: La esencia del habla: El habla de la esencia, no es ni título ni incluso respuesta a una pregunta. Viene a ser una frase directriz que quisiera conducirnos en nuestro camino. En este camino pensante nos acompañará la experiencia poética con la palabra que oímos al comienzo. Ya entramos a conversar con ella y nos mostró que el verso final: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra» apunta hacia la relación entre palabra y cosa, de tal modo que la palabra misma es la relación en tanto que sostiene toda cosa hacia su ser y la mantiene en él. Sin la palabra que de este modo retiene la totalidad de las cosas, el «mundo» se hundiría en la oscuridad incluyendo al «yo» que lleva al borde de su país, hasta la fuente de los nombres y todo lo que encuentra como prodigio o sueño.

Para oír de nuevo la voz de la experiencia poética con la palabra de Stefan George, aunque en clave distinta, leeré, para terminar, un poema de dos estrofas de los *Poemas estáticos* de Gottfried Benn (pág. 36). El tono de este poema es más tenso y a la vez más vehemente, porque está más abandonado y al mismo tiempo resuelto al extremo. El poema está encabezado por una característica modificación del título, presumiblemente buscada:

Una palabra

Una palabra, una frase –: Ascienden de las cifras
vida reconocida, súbito sentido,

el sol inmóvil, guardan silencio las esferas
y hacia ella todo toma cuerpo.

Una palabra – un fulgor, un vuelo, un fuego,
una llamarada, una ráfaga estelar –,
y de nuevo oscuridad inmensa,
en el espacio vacío alrededor de mundo y yo.

II

Las tres conferencias quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Hacer una experiencia significa: alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda *(belangt)*, nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo.

Puesto que nuestra meta es hacer una experiencia de estar-en-camino, hoy, a la hora de la transición de la primera a la tercera conferencia, vamos a pensar el camino. Dado que la mayoría de ustedes están primordialmente involucrados en el pensamiento científico será necesario un comentario previo. Las ciencias conocen el camino al conocimiento bajo el término de método. El método no es, sobre todo en la ciencia contemporánea, un simple instrumento al servicio de la ciencia; al contrario, el método mismo ha tomado las ciencias a su servicio. Nietzsche fue el primero en reconocer esta situación en todo su alcance y la expuso en las notas que siguen. Éstas se hallan en su obra póstuma, publicada en los números 466 y 469 de *La Voluntad de Poderío.* La primera nota dice: «No es la victoria de la *ciencia* la que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del *método* científico sobre la ciencia».

La segunda nota comienza con la frase: «Las más valiosas percepciones se encuentran por último: pero las percepciones más valiosas son los *métodos*.»

El propio Nietzsche encontró también la relación entre método y ciencia hacia el final, durante el último año de su vida lúcida, en 1888 en Turín.

En las ciencias, el tema de investigación no está solamente propuesto por el método, está, a la vez, implantado en el método y permanece subordinado a él. La carrera enloquecida que arrastra hoy a las ciencias – ellas mismas no saben hacia dónde – proviene de un impulso cada vez más fuerte; el impulso del método, cada día más subordinado a la técnica y a sus posibilidades. Todo el poder del conocimiento reside en el método. El tema tiene su lugar dentro del método.

De modo distinto a la representación científica sucede con el pensamiento. Aquí no hay ni método ni tema, sólo hay región, llamada así porque obsequia con un en-frente *(die Gegend... gegnet);* libera lo que el pensamiento tiene por pensar. El pensamiento mora en esta región al caminar los caminos de esta región. Aquí el camino pertenece a la región. Desde el punto de vista de la representación científica no sólo es difícil sino incluso imposible percibir esta relación. Si en lo sucesivo reflexionamos acerca del camino de la experiencia pensante con el habla, no vamos a efectuar reflexiones metodológicas. Ya caminamos en la región, en el ámbito que nos concierne.

Hablamos y hablamos del habla. Aquello de lo que hablamos, el habla, siempre está por delante de nosotros. Así nuestro hablar es repetir lo dicho por el habla. Nos hallamos así siempre en retraso con respecto a lo que deberíamos antes dar alcance y llevarlo hacia nosotros para poder hablar de ello. De este modo, cuando hablamos del habla, permanecemos continuamente enredados en un hablar inadecuado. Este enredo nos cierra el paso a lo que debería darse a conocer al pensamiento. Con todo, este enredo, que el pensamiento jamás puede tomar a la ligera, se desenreda si atendemos a las propiedades peculiares del camino del pensamiento, esto es, si miramos en torno a la región donde el pensamiento tiene su morada. Esta región está abierta en todas partes hacia la vecindad con la poesía.

La reflexión sobre el camino del pensamiento obliga a pensar esta vecindad. Tomadas externamente y haciendo la cuenta, la primera conferencia trata tres cuestiones:

Por una parte, apunta hacia una experiencia poética con el habla. La indicación se limita a algunas observaciones acerca del poema *La Palabra* de Stefan George.

Por otra parte, la conferencia caracteriza la experiencia que aquí se trata de preparar para nosotros, como una experiencia del pensamiento. Allí donde el pensamiento encuentra su verdadera determinación, se recoge en la escucha del decir confiador *(Zusage)* que nos dice lo que el pensamiento tiene por pensar.

Toda pregunta acerca del asunto del pensamiento, todo inquirir acerca de su esencia, está llevado ya por el decir confiador de lo que viene en cuestión. El verdadero gesto del pensamiento ahora necesario es la escucha del decir confiador y no el preguntar. Pero puesto que esta escucha es una escucha hacia la palabra que viene al encuentro, la escucha del decir confiador de lo que está por pensar se despliega siempre en un preguntar por una respuesta. Caracterizar el pensamiento como una escucha suena extraño y tampoco satisface a la inteligibilidad necesaria aquí. He aquí lo que constituye lo peculiar y propio de la escucha: obtiene su determinación y claridad a través de lo que es dado a entender por el decir confiador. Pero una cosa está clara: la escucha de la que aquí se trata se inclina hacia el decir confiador en tanto que Decir *(Sage)* con el que está emparentada la esencia del habla. Si logramos una visión de la posibilidad de hacer una experiencia pensante con el habla, ésta puede aclararnos en qué sentido el pensamiento es una escucha del decir confiador.

Y, finalmente, la primera conferencia contiene este tercer aspecto: la transformación del título de las conferencias. Esta transformación aleja, por de pronto, lo que este título pudiera contener de pretencioso y de familiar, añadiéndole un interrogante que cuestiona tanto el habla como la esencia y que convierte el título en una interrogación: ¿La esencia? – ¿del habla?

Ahora, lo que nos importa es la tentativa de preparar una experiencia pensante con el habla. En la medida, sin embargo, en que el pensamiento es, ante todo, una escucha, o sea, un dejarse-decir y no una interrogación, debemos, si lo que está en cuestión es la experiencia pensante con el habla, volver a borrar los interrogantes aunque sin por ello volver al título original. Si debemos ser capaces de pensar acerca de la esencia del habla, el habla debe antes confiarse a nosotros, incluso habérsenos confiado ya. El habla debe a su modo dirigirse a nosotros, es decir, declararnos su esencia. El habla adviene en tanto que este decir confiador

(Zuspruch). Lo oímos constantemente, pero no pensamos en ello. Si no oyéramos en todas partes el decir confiador del habla no estaríamos en condiciones de utilizar una sola palabra del habla. El habla adviene en tanto que este decir confiador. La esencia del habla se manifiesta como aquello que es hablado *(Spruch)*, como el habla de su esencia. Pero no alcanzamos a oír correctamente – y menos aún a «leer» – esta noticia inaugural *(Ur-Kunde)*. Dice: La esencia del habla : el habla de la esencia.

Lo que se acaba de enunciar es una presunción. Si fuese una mera afirmación, podríamos proceder a demostrar su veracidad o su falsedad. Sería, desde luego, más fácil que sostener y aceptar la presunción.

La esencia del habla : el habla de la esencia. La presunción de hacer la experiencia pensante de ello, proviene al parecer, de que nos la impone la conferencia. Pero, en realidad, la presunción procede de otra parte. La transformación del título es de naturaleza tal que la hace desaparecer. Lo que le sigue a continuación no es una disertación sobre el habla bajo un título modificado. Es la tentativa de avanzar un primer paso hacia la región que nos tiene reservadas las posibilidades para una experiencia pensante con el habla. El pensamiento encuentra en esta región la vecindad con la poesía. Oímos hablar de una experiencia poética con la palabra. Esta experiencia habla, en recogimiento, en la última estrofa del poema:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Con un breve comentario sobre las seis estrofas precedentes intentamos alcanzar una visión del camino poético de esta experiencia. Una mirada al camino del poeta sólo desde lejos – no vayamos a pretender haber recorrido nosotros mismos este camino. Porque el decir poético de Stefan George, en ese poema y los que le acompañan, es un caminar que equivale a un alejamiento, después de que este poeta hubiera hablado anteriormente como legislador y profeta. Así, también este poema *La Palabra* pertenece a la última parte del último libro de George, *El Nuevo Reino*, aparecido en el año 1928. La última parte lleva por título: *El*

Canto. El canto está cantando, no a continuación, sino: en el cantar comienza el canto a ser canto. El poeta del canto es el cantor. Poesía es canto. Hölderlin, siguiendo el ejemplo de los antiguos, gusta de denominar «canto» a la poesía.

En el himno *Fiesta de la Paz*, recientemente descubierto, Hölderlin canta al comienzo de la octava estrofa:

Mucho desde la mañana,
Desde que somos una plática y oímos los unos de los otros,
Ha aprendido el hombre; pero pronto canto seremos (nosotros).

Los que «oímos los unos de los otros» – éstos son los hombres y los dioses. El canto es la celebración del advenimiento de los dioses – en este advenimiento todo se torna silencio. El canto no es lo opuesto al diálogo, sino la más íntima afinidad con él; pues también el canto es habla. En la estrofa precedente, la séptima, dice Hölderlin:

Ley del destino es que todos se conozcan,
Que, cuando retorna el silencio, haya también un habla.

En 1910 Norbert v. Hellingrath, que cayó en Verdun en 1916, publicó por vez primera las traducciones de Píndaro a partir de manuscritos de Hölderlin. Luego, en 1914, siguió la primera edición de los *Himnos* tardíos de Hölderlin. Ambos libros fueron, para nosotros estudiantes, como un terremoto. El propio Stefan George, quien había orientado a Norbert v. Hellingrath hacia Hölderlin, recibió por medio de estas publicaciones – lo mismo que Rilke – impulsos decisivos. Desde entonces la poesía de Stefan George se acerca cada vez más al canto. Con ello presiente ya lo que dice Nietzsche en la tercera parte de *Así habló Zarathustra*, al final de la obra titulada *De la Gran Nostalgia:* «Oh mi alma, ahora te lo he dado todo y también mi último bien, y contigo todas mis manos se han vaciado: *que yo te pidiera cantar*, ves, éste era mi último bien!» (WW VI, 327).

La parte final del libro *El Nuevo Reino* de Stefan George dice, bajo el título de *El Canto:*

Sea lo que pienso y sea lo que reúno
El mismo rostro lleva todo lo que aún amo.

El poeta ha salido de su propio «círculo» anterior sin por ello renunciar a la palabra; pues canta, y el canto permanece como plática. La renuncia del poeta no se refiere a la palabra, sino a la relación entre palabra y cosa, más exactamente: a lo propio y misterioso de esta relación que se revela precisamente como misterio en el momento en que el poeta quisiera nombrar la joya que tiene en la mano. El poeta no dice de qué clase es esta joya. Pero podemos recordar que en su antigua acepción «joya» *(Kleinod)* significa: pequeño y gracioso obsequio destinado al huésped; o también un obsequio como signo de favor particular que en adelante el receptor llevará siempre consigo. El obsequio pertenece a las relaciones de favor y hospitalidad. Notemos que, junto a este poema *La Palabra,* bajo el título general de la última parte *El Canto,* está aquel cuyo título es *Canto del Mar* y que comienza:

Cuando en suave caída al horizonte
Se sumerge el rojo globo ardiente:
Entonces un alto en la duna hago
Por si ver pudiera un huésped querido.

La última estrofa nombra al huésped a la vez que no lo nombra. Como el huésped, la joya se sostiene en lo innombrado. Es del todo innombrado lo que se aproxima al poeta como favor supremo. El poema final de la última parte lo dice, lo canta y sin embargo no lo nombra.

Joya, favor y huésped están dichos pero no están nombrados. ¿Están silenciados? No. Sólo podemos silenciar lo que sabemos. El poeta no silencia los nombres. No los sabe. Él mismo lo reconoce en un verso que suena como un bajo continuo a lo largo de todos los cantos:

En lo que yaces – esto tú no lo sabes.

La experiencia de este poeta con la palabra desaparece en la oscuridad y así permanece ella misma velada. Dejémosla así; con

todo, cuando pensamos de este modo la experiencia poética la dejamos ya en la vecindad del pensamiento. Sin embargo, no debemos creer que una experiencia pensante con el habla, en lugar de la experiencia poética, lleve antes a la claridad y que le sea lícito levantar los velos. De lo que es capaz aquí un pensamiento recibe su determinación del hecho de si oye y de cómo oye el decir confiador dentro del cual habla la esencia del habla en tanto que habla de la esencia. Pero, no es un mero recurso que el intento de preparar una posibilidad para una experiencia del pensamiento con el habla busque la vecindad de la poesía; al contrario, nace de la suposición que pensamiento y poesía pertenecen a una misma vecindad. Tal vez esta suposición corresponda a la presunción de que por ahora oímos sólo de manera difusa: la esencia del habla : el habla de la esencia.

Para que se nos desvele una posibilidad de hacer una experiencia pensante con el habla buscamos la vecindad donde habitan el pensamiento y la poesía. Curioso comienzo – de ambos tenemos tan poco conocimiento. Y pese a todo, los conocemos a ambos. Bajo la rúbrica de *Poesía y Filosofía* poseemos mucha información sobre la poesía y la filosofía. Pero en nuestro camino no buscamos ciegamente la vecindad de pensamiento y poesía; pues aún tenemos en el oído el poema *La Palabra;* tenemos así en vista una experiencia poética con el habla. Podemos resumirla con las debidas reservas en el decir de la renuncia: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Tan pronto hemos reparado que aquí se nombra la relación entre cosa y palabra y con ella la relación del habla con cualquier ente en tanto que tal, hemos invocado lo poético a pasar a la vecindad del pensamiento. Pero sin embargo, éste no encuentra nada extraño en ello. En realidad, la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga el pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Esta dice: λόγος. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir.

Para nosotros es aún más desconcertante el hecho de que con ello no se hace ninguna experiencia pensante con el habla, en el sentido de que el habla misma, como tal habla y en virtud de

aquella relación, llegue al habla. De esta indicación concluimos: la experiencia poética de Stefan George nombra algo tan ancestral y antiguo que ya ha alcanzado el pensamiento y lo mantiene cautivo, pero de modo tal que nos ha llegado a ser tan común como indiscernible. Ni la experiencia poética con la palabra ni la experiencia del pensamiento con el decir llevan el habla al habla en su ser propio.

Ésta es la situación; y esto pese al hecho de que, desde los albores del pensamiento occidental hasta los tiempos tardíos de la poesía de Stefan George, se hayan pensado pensamientos profundos sobre el habla y que la poesía haya llevado al habla cosas admirables. Sólo podemos establecer conjeturas acerca de por qué, pese a todo, la misma esencia del habla no es llevada al habla en tanto que habla de la esencia. Hay indicios de que la esencia del habla se niega decididamente a llegar al habla, esto es, a ese habla en la que hacemos declaraciones sobre el habla. Si en todas partes el habla retiene su esencia de este modo, entonces esta negación es propia de la esencia misma del habla. Así, no sólo se retiene el habla en sí misma allí donde hablamos por costumbre, sino que este atener-se-a-sí-misma está determinado por el hecho de que el habla nos retiene su propio origen y de este modo les deniega su esencia a nuestras nociones habituales. En este caso no podemos ya decir que la esencia del habla es el habla de la esencia, excepto si en la segunda acepción la palabra «habla» dice algo distinto, incluso aquello donde habla el retenimiento de la esencia del habla. Así y pese a todo, la esencia del habla se llevaría al habla a su modo más propio. No podemos ya esquivar la cuestión, al contrario, debemos seguir adelante con nuestra suposición y preguntar cuál puede ser la razón por la que pasa tan fácilmente inadvertida el «habla» propia del despliegue del habla. Presumiblemente, parte de la razón reside en el hecho de que los dos modos eminentes del decir, la poesía y la filosofía, no han sido propiamente buscados, esto es, no han sido buscados en su mutua vecindad. Pero bien se habla a menudo de poesía y pensamiento. Esta frase se ha convertido en una fórmula vacua y monótona. Tal vez la «y» en «poesía y pensamiento» adquiere su plena significación y determinación si penetra en nuestras mentes que la «y» podría significar la vecindad de poesía y pensamiento.

De entrada, exigiremos inmediatamente una explicación de lo que se supone significa «vecindad», y con qué derecho se habla y puede hablarse de ella. Vecino *(Nachbar)*, como la propia palabra dice, es uno que habita en proximidad *(Nähe)* y junto a otro. Este otro deviene así él mismo vecino del uno. La vecindad es de este modo la relación que resulta del hecho de que uno se establece en la cercanía del otro. La vecindad es el resultado, es decir, la consecuencia y el efecto del hecho de que uno viene a establecerse frente al otro. En consecuencia, la frase relativa a la vecindad entre poesía y pensamiento quiere decir que ambos habitan frente a frente, que uno se ha establecido frente a otro, que uno ha venido a la proximidad del otro. Esta indicación sobre lo característico de la vecindad se mueve en un modo de hablar figurativo. ¿O acaso estamos ya diciendo algo pertinente sobre la cuestión? ¿Qué quiere realmente decir «un hablar figurativo»? Prestos estamos con una respuesta sin pensar que no podemos basarnos en ella como forma fiable mientras permanezca indeterminado lo que es hablar y lo que es figurativo y en qué modo el habla habla en imágenes e incluso si habla así. Consecuentemente aquí lo dejamos todo ampliamente abierto. Mantengámonos en lo que es más necesario, en la búsqueda de la vecindad entre poesía y pensamiento; esto significa ahora: el en-frente-mutuo *(Gegeneinander-über)*.

Afortunadamente, no precisamos ni buscar la vecindad ni ir a su encuentro. Ya nos hallamos y nos movemos en ella. Nos habla el poema del poeta. Ante él hemos esbozado algunas reflexiones si bien en una aproximación cruda.

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Es lo que dice la renuncia del poeta; y decíamos que aquí salía a relucir la relación entre cosa y palabra; añadíamos, además, que «cosa» denominaba aquí cualquier ente que de algún modo está presente. Por lo demás, decíamos acerca de la «palabra» que no sólo se hallaba en una relación con la cosa, sino que la palabra es lo que primero lleva esta cosa, en tanto que ente, a este «es»; que la palabra es lo que la mantiene allí, la sostiene y, por así decirlo, la provee del sustento para ser cosa. Acorde a ello,

decíamos que la palabra no sólo tenía una relación con la cosa, sino que la palabra «sea» propiamente lo que tiene *(hält)* y retiene *(verhält)* la cosa como cosa; que la palabra sea lo reteniente *(Verhaltende)*, es decir la relación *(Verhältnis)* misma.

A muchos les puede parecer superfluo lo que aquí se ha pensado acerca del poema y puede considerarse inoportuno y forzado. Pero la cuestión de la que aquí se trata, en la vecindad de la experiencia poética con la palabra, es encontrar una posibilidad para una experiencia *pensante* con el habla. Esto quiere decir ahora y antes que nada: aprender a prestar atención a la vecindad misma en la que habitan la poesía y el pensamiento. Pero, cosa extraña – la vecindad misma permanece invisible. Lo mismo sucede en nuestras vidas cotidianas. Uno vive en ella y se hallaría perplejo si tuviera que decir en qué consiste la vecindad. Pero esta perplejidad sólo es un caso particular, y quizá destacado, de aquella antigua y vasta perplejidad en la que se halla siempre y en todas partes nuestro pensamiento y nuestro decir. ¿A qué perplejidad nos referimos? A ésta: no estamos en situación – o si lo estamos es sólo raras y escasas veces – de hacer la experiencia puramente, y en sus propios términos, de una relación que rige entre dos cosas, entre dos esencias. Nos representamos inmediatamente la relación a partir de lo que cada vez está en relación. Comprendemos poco de cómo, a través de qué y desde dónde se da esta relación y cómo es en tanto que tal. Así, es sin duda correcto representarse la vecindad como relación. Esta representación también es adecuada a la vecindad de poesía y pensamiento. Pero esta representación no nos indica nada sobre si es la poesía la que se instala en la vecindad del pensamiento o, por el contrario, el pensamiento el que se instala en la vecindad de la poesía, o bien si cada uno se ha ido a la vecindad del otro. La poesía se mueve en el elemento del decir, lo mismo que el pensamiento. Cuando reflexionamos acerca de la poesía, nos hallamos a la vez en el mismo elemento donde se mueve el pensamiento. Así y todo, no podemos decidir aquí de manera definitiva si la poesía es, en lo propio, una forma del pensamiento o si el pensamiento es, en lo propio, una forma de la poesía. Permanece oscuro para nosotros a través de qué se determina su verdadera relación y de qué origen procede propiamente lo que, bastante a la

ligera, llamamos lo propio *(das Eigentliche)*. Pero – cualquiera que sea el modo mediante el cual dejamos venir a nuestras mentes la poesía o el pensamiento – cada vez se nos ha acercado el uno y mismo elemento: el decir, tanto si le prestamos atención como si no.

Aún más: poesía y pensamiento no sólo se mueven en el elemento del decir, sino que además deben su decir a las múltiples experiencias con el habla, experiencias apenas atendidas por nosotros y, aún menos, recogidas. Allí donde ha tenido lugar, se ha hecho sin la adecuada visión de aquello que nos concierne cada vez más en nuestra presente reflexión: la vecindad de poesía y pensamiento. Presumiblemente, esta vecindad no es una mera consecuencia provocada por el hecho de que poesía y pensamiento entran en una relación de frente a frente; porque, ya de entrada, ambos se pertenecen mutuamente, incluso antes de poder alcanzar un en-frente-mutuo *(Gegen-einander-über)*. El decir es el mismo elemento para poesía y para pensamiento; pero para ambos es todavía, o es ya, «elemento» de modo distinto que el agua para los peces o el aire para el pájaro; de tal modo que debemos dejar de hablar de elemento en la medida en que el decir no sólo «porta» la poesía y el pensamiento y no sólo ofrece el ámbito que mensuran.

Todo esto es ciertamente fácil decirlo o expresarlo, pero es difícil, sobre todo para nosotros contemporáneos, hacer la experiencia de ello. Lo que intentamos pensar bajo el nombre de vecindad entre poesía y pensamiento está muy lejos de ser un mero inventario de relaciones representadas. Esta vecindad gobierna en todas partes nuestra estancia sobre esta tierra y el caminar en ella. Pero al convertirse el pensamiento actual más decidida y exclusivamente en un calcular, instrumentaliza todas las posibles fuerzas e «intereses» disponibles para calcular cómo podrá el hombre instalarse próximamente en el espacio cósmico vaciado de mundo *(weltlos)*. Este pensamiento está a punto de abandonar la tierra como tal tierra. En tanto que cálculo persigue frenéticamente y con velocidad creciente la conquista del espacio cósmico. Este pensamiento es ya por sí mismo la explosión de un poder que podría aniquilarlo todo en la nada *(Nichtige)*. El resto, todo lo que deriva de semejante pensamiento, los procesos técnicos del

funcionamiento de las maquinarias de destrucción, no sería más que el último y sombrío punto final: la locura que acaba en el sinsentido. Ya en la temprana fecha de 1917 Stefan George dice, en su gran oda *La Guerra*, escrita durante la primera guerra mundial: «Éstos son los signos de fuego – no la noticia» *(Kunde)*. *(El Nuevo Reino*, pág. 29).

La tentativa de ver propiamente la vecindad de poesía y pensamiento nos ha llevado ante una peculiar dificultad. Si la dejáramos pasar sin reflexionar, dejaríamos en lo turbio el camino recorrido por estas conferencias y el andar mismo en este camino. La dificultad se refleja en aquello que ya nos ha rozado en la primera conferencia y que ahora, en ésta, viene a nosotros de frente.

Cuando escuchamos al poeta y, a nuestro modo, reflexionamos acerca de lo que dice su renuncia, nos hallamos ya en la vecindad de poesía y pensamiento a la vez que no nos hallamos en ella, esto es, en el sentido de que no hacemos la experiencia de la vecindad como tal. Todavía no estamos encaminados hacia ella. Aún debemos retornar, dirigir nuestros pasos a donde ya nos encontramos propiamente. El retorno tranquilo a donde ya nos encontramos es infinitamente más difícil que los apresurados viajes hacia allá donde aún no estamos, ni estaremos jamás, excepto, tal vez, como monstruosas criaturas de la tecnología adaptadas a las máquinas.

El paso atrás a la localidad de la esencia humana requiere algo distinto que el progreso – el paso adelante – hacia el mundo de las máquinas.

Retornar adonde (propiamente) ya nos hallamos, así es como debemos andar en el camino del pensamiento que es ahora necesario. Si atendemos a la peculiaridad de este camino, desaparece la semblanza de un enredo que, de entrada, molesta. Hablamos *sobre* el habla cuando, en realidad, ya dejamos que el habla, *desde* ella misma, nos hable, ella misma en sí, diciéndonos su esencia. Por ello no debemos interrumpir prematuramente el diálogo iniciado con la experiencia poética del habla por temor a que el pensamiento no le deje alcanzar a la poesía sus propias palabras y lo arrastre todo al camino del pensamiento.

Debemos atrevernos a andar a lo largo y a lo ancho de la

vecindad con el poema y la estrofa final en la que se recoge el poema. Procuramos escuchar de nuevo lo que se dice poéticamente. Tenemos una presunción de lo que podría ser exigido del pensamiento y comenzamos con esto.

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Volvemos a escribir de nuevo el verso de modo que suene como una enunciación, incluso como una tesis doctrinal: Ninguna cosa es donde carece de palabra. Una cosa es solamente cuando no falta la palabra, cuando la palabra *es*. Con todo, si la palabra es, ella misma debe también ser una cosa; porque «cosa» indica aquí cualquier cosa que de algún modo es: «Sueño o prodigio de la lejanía». ¿O acaso podría ser que la palabra, cuando habla, no es, en tanto que palabra, una cosa; en nada parecido a lo que es? ¿Es la palabra una nada? ¿Cómo puede entonces ayudar a la cosa a ser? Lo que otorga ser, ¿no debe él mismo «ser» – tanto más y antes que nada – más que todas las cosas que son? En esta perspectiva debe presentársenos la cuestión mientras calculemos, esto es, mientras computemos el fundamento suficiente para algo que es, que dé razón del ente como consecuencia del fundamento, como su efecto, y que satisfaga así nuestra modalidad de la representación. De este modo, si la palabra debe conferir el «es» a la cosa, debe ella misma ser anterior a toda cosa, o sea, ser ella misma inevitablemente una cosa. Nos encontraríamos entonces en la situación en que una cosa, la palabra, confiere ser a otra cosa. Pero, dice el poeta: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Palabra y cosa son diferentes, incluso están separadas. Creemos entender al poeta a la primera audición, pero, por así decirlo, no hemos rozado apenas reflexivamente el verso cuando lo dicho por él se diluye en la oscuridad. La palabra, que no es en sí misma cosa alguna, ningún algo que «es», se nos escapa. Parece que aquí sucede lo mismo que con la joya en el poema. ¿Se refiere, acaso, el poeta con la «rica y delicada joya» a la palabra misma? En este caso, Stefan George, con la intuición poética de que la palabra misma no es una cosa, le habría pedido a la Norna que le diera la palabra para la joya, es decir, para la palabra. Pero la diosa del des-

tino le hace saber: «Sobre el fondo profundo nada así descansa».

La palabra para la palabra no puede encontrarse en ningún lugar donde el destino *(Geschick)* obsequia con el habla que nombra e instituye lo existente para que lo sea y como tal ente brille y florezca. La palabra para la palabra – un tesoro, en verdad – sin embargo, no puede ser ganada para el país del poeta; pero ¿y para el pensamiento? Cuando éste intenta seguir reflexivamente tras de la palabra poética se hace patente esto: la palabra, el decir, no tiene ser. Pero nuestro acostumbrado modo de representarnos las cosas se resiste a semejante noción. Después de todo, cada cual ve y oye palabras en escritura y en sonido. Las palabras son; pueden ser como cosas, asequibles a nuestros sentidos. Para ofrecer el ejemplo más crudo, basta con abrir un diccionario. Está lleno de cosas impresas. En efecto, lleno de términos pero de ninguna palabra. Pues la palabra por la que las palabras advienen a la palabra, ningún diccionario puede asirla ni cobijarla. ¿Adónde pertenece la palabra y adónde el decir?

Así, la experiencia poética con la palabra nos hace seña de un modo significativo. La palabra – ninguna cosa, ningún ente; en cambio, tenemos un entendimiento de las cosas cuando para ellas se halla disponible la palabra. Entonces la cosa «es». Con todo, ¿qué hay del «es»? La cosa es. ¿Sería el «es» mismo también una cosa, sobrepuesta a otra; puesta sobre ella como un gorro? No encontramos en parte alguna el «es» como cosa cuando lo buscamos en una cosa. Al «es» le sucede lo mismo que a la palabra. Ni ella ni el «es» pertenecen a las cosas que son *(die seienden Dinge)*.

Repentinamente nos despertamos de la somnolencia de opiniones apresuradas y entrevemos algo otro.

En lo que la experiencia poética con el habla dice de la palabra, entra en juego la relación entre el «es», que no es propiamente, y la palabra, que se halla en la misma situación, o sea, que no es ningún ente.

Ni al «es» ni a la «palabra» le corresponde la cosidad *(Dingwesen)*, el ser, y menos todavía a la relación entre el «es» y la palabra, a la cual le está encomendado asignar en cada caso concreto un «es». Aun y así, ni el «es» ni la palabra y su decir pueden arrojarse al vacío de la mera nada. ¿Qué es lo que mues-

tra la experiencia poética con la palabra cuando el pensamiento va en derredor suyo? Apunta a lo digno de pensar, a lo memorable que, aunque de modo velado, ha sido encomendado al pensamiento desde antiguo. Muestra aquello que hay pero que, pese a todo, no «es». La palabra también pertenece a lo que hay, pese a todo, quizás no sólo «también» sino ante todo, de tal manera que en la palabra, en su esencia, se oculta aquello que da. Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da *(es gibt)*, no en el sentido de que «se den» palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante *(das Gebende)*. ¿De qué hace don? De acuerdo con la experiencia poética y según la más antigua tradición del pensamiento, la palabra da: el ser. Entonces, pensando, deberíamos buscar en el «ella, que da» *(«es, das gibt»)* la palabra como la donante misma, sin estar ella jamás dada.

Estamos familiarizados con el término *es gibt*, en múltiples usos, tal como: *«es gibt an der sonnigen Halde Erdbeeren»,:* (hay fresas en la ladera soleada), *il y a:* hay, allí, fresas; pueden encontrarse como algo que está allí, en la ladera. En nuestra presente reflexión el término está utilizado de modo distinto. No lo entendemos en el sentido de *Es gibt*, ello da, sino ella, la palabra, da... De este modo, se desvanece del todo el fantasma del «ello» que muchos temen, con razón, pero lo que es digno de pensar permanece, es más, sólo así llega a la luz relumbrante. Esta simple e inasible situación que denominamos por la frase: Ella, la palabra, da – se revela como lo que es propiamente digno de pensar pero para cuya determinación faltan aún en todas partes las medidas y referencias. Tal vez las conozca el poeta. Pero su poesía ha aprendido la renuncia, aunque sin perder nada por ella. Sin embargo y pese a todo, la joya se le desliza. Cierto. Pero se desliza en el sentido de que la palabra le es denegada. La denegación es la retención *(Vorbehalt)*. Precisamente en esto aparece el sorprendente poder propio de la palabra. La joya no se deshace en modo alguno en una nada inservible. La palabra no se hunde en la llana imposibilidad del decir. El poeta no abdica de la palabra. Es cierto que la joya se retira a lo misterioso y sorpredente que nos asombra. Por ello y tal como dice la introducción a *El Canto*, el poeta aún medita ahora todavía más que

antes: aún está estructurando – en concreto a un decir – de otro modo que antes. Canta cantos. El primer canto que canta, que permanece sin título, canta nada menos que el secreto intuido de la palabra que, al denegarse, nos acerca su esencia retenida. El canto canta el secreto de la palabra sorprendiéndose, esto es, cuestionándose poéticamente, en tres estrofas de tres versos cada una:

¿Qué audaz ligero paso
Anda por el reino más propio.
Del jardín de hadas de la ancestra?

¿Qué invocación envía
El sonador con clarín plateado
A la durmiente espesura del Decir?

¿Qué secreto aliento
De la recién desvanecida melancolía
Se insinúa por el alma?

Stefan George escribe normalmente todas las palabras en minúsculas, con excepción de las que inician cada verso.[1] Llama la atención que en este poema hay una sola palabra que se inicia con mayúscula. Se encuentra al final de la estrofa central y dice: *Sage*, Decir. El poeta podía haber intitulado el poema «El Decir». No lo hizo. El poema canta la misteriosa proximidad del prevalecer de la palabra que permanece ausente en la lejanía. En el poema se dice algo muy distinto de manera diferente – y sin embargo se dice lo Mismo que en lo pensado a propósito de la relación entre el «es» y la palabra que no tiene naturaleza de cosa.

¿Qué hay ahora de la vecindad entre poesía y pensamiento? Nos hallamos perplejos entre dos modos enteramente distintos del decir. En el canto del poeta la palabra aparece como lo que es misteriosamente sorprendente. La meditación pensante, atenta a la relación entre el «es» y la palabra como no-cosa, llega ante algo

1. En alemán todos los sustantivos se escriben con la letra inicial en mayúscula (T).

memorable, digno de ser pensado, y cuyos rasgos se pierden en lo indeterminado. Por un lado, el canto donde el misterio aparece en la plenitud del decir cantante; por el otro, lo que es digno de pensar en un decir apenas determinable, pero, en cualquier caso, no un decir cantante. ¿Es ésta una vecindad en la cual poesía y pensamiento conviven en una proximidad? Parecerá, más bien, que no pueda imaginarse vecindad más divergente.

Pero quisiéramos familiarizarnos con la suposición de que la vecindad entre poesía y pensamiento está ocultada en esta extrema divergencia de sus decires. Esta divergencia es su verdadero en-frente-mutuo.

Debemos abdicar de la opinión de que la vecindad entre poesía y pensamiento se agota en la turbia y vociferante amalgama de ambos modos del decir, donde cada uno se apropia de aspectos inciertos del otro. Aquí y allá puede, a veces, parecerlo. Pero en verdad, y en virtud de su esencia, a la poesía y al pensamiento los mantiene separados una delicada aunque luminosa diferencia, cada uno sostenido en su propia oscuridad: dos paralelas, en griego παρὰ ἀλλήλω, la una al lado de la otra; una frente a otra, trascendiendo, sobrepasándose cada uno a su modo. Poesía y pensamiento no están separados si por separación se entiende: relegado a no poder sostener relación alguna. Las paralelas se entrecruzan en el in-finito. Allí se entrecruzan en un cruce que no hacen ellas mismas. Por este cruce están primeramente cortadas, esto es, dibujadas al designio de su esencia vecinal. Este dibujo es el trazo *(Riss)*. Traza abriendo de golpe la poesía y el pensamiento a su mutua proximidad. La vecindad entre poesía y pensamiento no es el resultado de un proceso por el que poesía y pensamiento vendrían – no se sabe de donde – primeramente a juntarse, originándose de este modo una proximidad, una vecindad. La proximidad que aproxima es el advenimiento apropiador *(Ereignis)* mismo, desde el cual poesía y pensamiento están remitidos a lo propio de su esencia.

Sin embargo, si la proximidad de poesía y pensamiento es la del decir, entonces nuestro pensamiento llega a la suposición de que el advenimiento apropiador prevalece como aquel Decir donde el habla nos dice su esencia. Su consentimiento no divaga en la vaciedad. De hecho, ya ha dado en la meta. ¿A quién sino al

ser humano? Porque el ser humano sólo lo es en la medida en que es prometido al decir confiador del habla; en que está puesto en uso y necesitado para el habla, para hablar el habla.

III

Las tres conferencias están al servicio de la tentativa de conducirnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. La primera conferencia presta oído a una experiencia poética con la palabra. Piensa la experiencia. Al pensarla así se halla ya dentro de la vecindad de poesía y pensamiento. En esta vecindad se mueve de un lado a otro.

La segunda conferencia piensa el camino de este movimiento. Para el pensamiento actual, que es representativo y que, desde todo punto de vista, obtiene su forma del cálculo técnico y científico, el objeto de conocimiento es asunto del método. Y, de hecho, el método es la consecuencia más extrema de la degeneración de lo que es un camino.

Para el pensamiento meditativo, en cambio, el camino pertenece dentro de lo que llamamos región *(Gegend)*. Para decirlo de modo alusivo, la región – entendida como lo que viene-en-contra *(Gegnende)* – es el Claro *(Lichtung)* dador de lo libre donde lo esclarecido *(Gelichtete)*, junto con lo que se oculta, llegan al espacio libre *(Freie)*. Lo dador de lo libre de la región que a la vez cobija es la puesta-en-camino *(Be-wëgung)* donde son dados los caminos que pertenecen a la región.

El camino, pensado en su amplitud, es lo que nos permite llegar *(gelangen)*, esto es, llegar a aquello que tiende *(langt)* hacia nosotros, y que nos de-manda *(be-langt)*. Sin embargo, entendemos el verbo *belangen* sólo en su sentido habitual que dice: demandar a alguien, someterlo a interrogatorio. Pero podemos también entender *Be-langen* en un sentido elevado: concernir, llamar, tomar bajo custodia, guardar *(be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten)*. El *Be-lang*, la De-manda: lo que alcanza a nuestra esencia, la solicita y la deja así llegar adonde pertenece. El camino es lo que nos deja llegar a aquello que nos de-manda. Podría parecer que al pensar de este modo el *Be-lang*, la De-man-

da, estamos manipulando el habla arbitrariamente. Es, en efecto, una arbitrariedad si se mide la De-manda según lo que vulgarmente se entiende por esta palabra. Pero lo que da la medida del empleo meditativo de la palabra no puede ser lo que comúnmente se representa la opinión vulgar, sino lo que la riqueza oculta del habla se reserva para de-mandarnos desde ella para el decir del habla. Sólo la región como tal da caminos. Ella en-camina *(be-wëgt);* hace don de camino. Nosotros entendemos la palabra *Be-wëgung*, puesta-en-camino, ante todo en el sentido de: primeramente dar e instituir caminos. *Bewegen*, mover, se entiende habitualmente como hacer que una cosa cambie su lugar, que crezca o decrezca y, por lo general, que se modifique. Pero *be-wëgen*, en-caminar, significa: dotar la región de caminos. En el dialecto alemánico antiguo el verbo *wëgen* puede significar: abrir un camino, p.e. a través de un paisaje profundamente cubierto por la nieve.

Wëgen y *Be-wëgen* como la preparación del camino *(Weg-bereiten)* y el camino como un dejar-llegar, se originan en la misma fuente a cuyo flujo pertenecen los verbos *wiegen* (balancear para sopesar o mecer), *wagen* (atreverse) y *wogen* (ondear). La palabra «camino» es probablemente una palabra inaugural del habla; palabra que habla y se dirige al hombre meditativo. La palabra rectora en el pensamiento poético de Laotse se llama Tao y, «en propiedad», significa camino. Pero al representarnos el camino fácilmente de modo superficial como el recorrido que une dos lugares, en la precipitación se ha considerado inadecuada nuestra palabra «camino» para nombrar lo que dice Tao. Por ello se traduce Tao por razón, espíritu, *raison*, sentido, *logos*.

Con todo, el Tao podría ser el camino que lo en-camina todo; aquello a partir de lo que sólo estamos en condiciones de pensar lo que quisieran decir desde su propia esencia razón, espíritu, sentido, logos. Tal vez se oculte en la palabra «camino», Tao, el secreto de todos los secretos del Decir pensante, si dejamos que estos nombres regresen a lo que dejan en lo no dicho y si somos capaces de este «dejar». El poder enigmático del actual dominio del método tal vez provenga – aún y sobre todo – del hecho de que los métodos no son, después de todo, y sin menosprecio de su eficacia, más que aguas residuales de un gran río

oculto: el camino que todo lo en-camina; el camino que a todo traza su vía. Todo es camino.

Las conferencias están en camino dentro de la vecindad de poesía y pensamiento; en camino con la mirada puesta en la posibilidad de hacer una experiencia con el habla.

Con ello presumimos que la vecindad indicada es el lugar que da lugar a la experiencia de lo que hay del habla. Aquello que da lugar y permite, nos da una posibilidad, esto es, lo que posibilita. La posibilidad entendida así, lo posibilitante, dice más y dice otra cosa que la simple suerte.

La tercera conferencia quisiera llevarnos propiamente ante la posibilidad, es decir, ante lo que haría posible que tuviéramos una experiencia con el habla. Lo que es necesario aquí no es sólo que permanezcamos en el camino emprendido dentro de la vecindad de poesía y pensamiento. En esta vecindad debemos dirigir nuestra mirada en derredor por si nos da a ver y cómo nos da a ver lo que transforma nuestra relación con el habla. Pero del camino que debe llevarnos hasta aquello que posibilita se ha dicho que conducía sólo allí donde ya nos hallamos. El «sólo» no indica aquí una limitación sino que señala la pura simplicidad de este camino. El camino nos deja llegar a lo que nos de-manda y en cuyo ámbito ya nos hallamos. ¿Para qué entonces, podría preguntarse, tan sólo un camino hacia allí? Respuesta: porque allí donde ya nos hallamos, lo estamos de tal modo que al mismo tiempo no estamos allí, en la medida en que aún no hemos alcanzado propiamente aquello que de-manda a nuestra esencia. El camino que nos deja llegar adonde ya nos hallamos requiere, a diferencia de cualquier otro camino, algo que lo acompañe y que alcance ampliamente hacia adelante. Esto que acompaña está contenido en la palabra rectora que hemos indicado de paso, al término de la primera conferencia. No hemos dilucidado todavía el carácter indicador de camino de la palabra rectora. Tampoco era posible que esta dilucidación tuviera lugar. Porque la segunda conferencia debía señalarnos antes propiamente el ámbito al que pertenece el camino; el camino al que hace de séquito la palabra rectora, haciendo señas hacia adelante. Este ámbito se manifiesta en la vecindad de poesía y pensamiento. Vecindad significa: morar en la proximidad. Poesía y pensamiento son modos del decir.

Ahora, a la proximidad que conduce poesía y pensamiento a su mutua vecindad, la llamamos *die Sage*, el Decir. Suponemos que en él reside la esencia del habla. *Sagen, sagan,* decir, significa mostrar: dejar aparecer; liberación luminosa-ocultadora, entendida como ofrecimiento *(lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen...)* de lo que llamamos mundo. El luminoso-velador, enmascarante ofrecimiento del mundo es la naturaleza esencial del decir. La frase rectora para el camino dentro de la vecindad entre poesía y pensamiento contiene una indicación; siguiéndola quisiéramos llegar a la proximidad desde la cual se determina esta vecindad.

La frase rectora dice:

La esencia del habla:
El habla de la esencia.

La frase rectora da la noticia originaria *(Ur-Kunde)* del habla en lo que es. Procuraremos ahora oírla más claramente con el fin de que se haga más «señadora» *(Winkender)* para el camino que nos deja llegar adonde ya estamos de-mandados.

La esencia del habla : El habla de la esencia.

Dos frases separadas por un doble punto, siendo la una la inversión de la otra. Si el conjunto es una frase rectora, entonces el doble punto debe indicar que lo que precede a este signo se abre hacia lo que le sigue. En el conjunto de la frase juega una apertura, un hacer seña que apunta a algo que nosotros, al proceder de la primera frase a la segunda, no suponíamos en esta última, porque esta segunda frase no se agota en absoluto en una simple inversión del orden de las palabras de la primera frase. Si es este el caso, entonces las palabras «esencia» y «habla», a ambos lados del doble punto, no sólo no dicen lo mismo sino que también la forma de la frase es distinta cada vez.

Una dilucidación dentro del marco gramatical, es decir, del representar lógico y metafísico, puede acercarnos notablemente al asunto, si bien no logrará jamás alcanzar la cuestión *(Sachverhalt)* nombrada por la frase rectora.

En la frase que precede al doble punto y que dice «la esencia del habla», el habla es el sujeto, aquello acerca de lo cual debe establecerse lo que es. Esto que algo es, τὸ τί ἔστιν, el «qué es» *(Wassein)*, contiene desde Platón lo que habitualmente denominamos *das Wesen, essentia,* la esencia de una cosa. La esencia así entendida se enmarca en lo que más tarde se denomina *der Begriff,* el concepto, *die Vorstellung,* la representación, con la ayuda de los que nos procuramos y asimos lo que una cosa es. Entendida menos estrictamente, la frase que precede al doble punto dice: lo que el habla es, lo comprendemos cuando entramos allá hacia donde el doble punto, por así decirlo, abre una perspectiva. Esto es el habla de la esencia. En esta frase, «esencia» asume el rol de sujeto al que le es propia el habla. Pero ahora, la palabra «esencia» no significa ya aquello que algo es. Oímos «esencia» como verbo; *wesend,* «esenciante», en el sentido de presente y ausente *(Wesend wie anwesend und abwesend).* «Esencia» significa perdurar, permanecer. Con todo, la expresión *es west,* es «esenciante», dice más que sólo: esto perdura y permanece. *Es west* quiere decir: esto «esencia» en presencia *(es west an)* y perdurando nos concierne, nos en-camina y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura *(das Währende),* lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina. La segunda versión de la frase rectora: «El habla de la esencia» dice, por consiguiente: el habla pertenece a esto que «esencia», es propio a lo que lo en-camina todo como su propiedad más propia. Lo que en-camina toda cosa, en-camina por el hecho de que habla. Con todo, permanece oscuro cómo debemos pensar lo que es «esenciante»; oscuro del todo en qué medida habla lo que es «esenciante», y permanece en lo más oscuro lo que entonces significa *hablar.* Pues es a esto a lo que se dirige nuestra meditación cuando reflexionamos acerca de la esencia del habla. Pero esta reflexión está ya encaminada en un cierto camino, esto es, dentro de la vecindad de poesía y pensamiento. La frase rectora nos hace una seña para la andanza por este camino, pero no da respuesta alguna. Mas, ¿hacia dónde puede hacer seña cuando hace seña? Solamente hacia lo que determina la vecindad de poesía y pensamiento como vecindad. Lo vecinal, el habitar en la proximidad, obtiene su determinación desde la proximidad. Poesía y pensa-

miento, sin embargo, son modos del decir, aún más, son modos eminentes. Si los dos modos del decir deben ser vecinales desde su proximidad, entonces la proximidad misma debe prevalecer por el modo del Decir. La proximidad y el Decir serían entonces lo Mismo. Pensar esto es una severa exigencia. Su severidad no debe en absoluto ser atenuada.

Si lográramos una vez llegar allá hacia donde hace seña la frase rectora, llegaríamos a lo que nos posibilitaría hacer una experiencia con el habla, con el habla que conocemos. Por ello es importante que permanezcamos bajo la indicación que la frase rectora clarificada nos da, haciendo seña, y que podemos describir así:

Aquello que nos viene al encuentro como habla, recibe su determinación desde el Decir, entendido como lo que en-camina todo. Una seña «seña» alejándose de lo uno hacia lo otro. La frase rectora hace seña hacia la experiencia del habla como el Decir, apartándose de las representaciones corrientes del habla.

Las señas «señan» de múltiples modos. Haciendo seña, la seña puede hacer visible aquello hacia donde «seña» de modo tan simple y cumplido que vamos a ello sin equívoco alguno. Pero una seña puede asimismo hacer seña de modo que nos remite primero y por mucho tiempo a lo que tiene de no claro, *(Bedenkliche)* aquello desde donde hace seña, mientras que aquello hacia donde hace seña solo deja suponer que es digno de pensar y para lo que todavía se carece del adecuado modo de pensamiento. La seña que nos da la frase rectora es de esta clase. La esencia del habla nos es tan conocida por múltiples determinaciones, que difícilmente podemos desatarnos de ellas. Pero el desatarse no tolera ningún acto de violencia porque la tradición permanece rica en verdad. Por esto estamos primero requeridos a reflexionar sobre nuestras nociones habituales del habla, aunque sólo sea desde una amplia perspectiva, pero con la visión hacia adelante, hacia donde hace seña la vecindad de ambos modos del decir, la poesía y el pensamiento: a la proximidad entendida como Decir. Se encuentra el habla, cuando se la representa como algo existente, como actividad del hablar, como manipulación de las herramientas del habla: la boca, los labios, la lengua. El habla se revela en el hablar como un fenómeno que ocurre con el hombre. Que se haya hecho la experiencia del habla y se la haya represen-

tado y determinado desde aquí hace ya mucho tiempo, lo atestiguan los nombres que las diversas lenguas occidentales se han dado a sí mismas: γλῶσσα, *lingua, langue, language.* El habla es la lengua. En el segundo capítulo de la historia de los apóstoles, que relata el milagro de pentecostés, el verso 3 y 4 dice:

> καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡς εἰ πυρός... καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις.

La Vulgata traduce: Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis... et coeperunt loqui variis linguis. Lutero traduce: «Y se les aparecieron lenguas, divididas, como de fuego... y comenzaron a predicar con otras lenguas». De todos modos, no se concibe aquí el hablar como mera locuacidad, sino en la plenitud del πνεῦμα ἅγιον, del sagrado aliento. Esta representación bíblica del habla viene precedida por la caracterización griega del habla en su ser esencial que Aristóteles eleva a figura canónica. El λόγος, el enunciar, se representa inicialmente en los términos del fenómeno fónico del hablar. Aristóteles dice lo siguiente al comienzo de un tratado que más tarde obtuvo el título de περὶ ἑρμηνείας, *de interpretatione,* sobre el enunciar:

«Lo que tiene lugar en el fonar de la voz (los sonidos), son signos de aquello que le acaece al alma como padecimientos y lo escrito (es) signo de los sonidos vocales. Pues del mismo modo que la escritura no es la misma para todos, así tampoco son iguales los sonidos vocales. Pero de lo que éstos (sonidos y letras escritas) son primeramente signos, esto lo son los mismos padecimientos del alma para todos los hombres y las cosas de las cuales éstos (los padecimientos) configuran las representaciones semblantes, son asimismo los mismos.»

Estas frases de Aristóteles constituyen el texto clásico a partir del cual se hace visible la estructura a la que pertenece el habla en tanto que fonación vocal: las letras son signos de los sonidos, éstos de los padecimientos del alma y éstos son, a su vez, signos de las cosas. La vertebración de la estructura está configurada por la relación sígnica. Procedemos ciertamente de manera harto grosera cuando en todas partes hablamos sin mayor determinación de signos, de algo que designa y que, en cierto modo, muestra otra cosa. Aristóteles emplea claramente la palabra σημεῖα, signo,

pero habla al mismo tiempo de σύμβολα y de ὁμοιώματα.

De lo que ahora se trata es de que tengamos bien presente toda la estructura de la relación sígnica porque ha permanecido canónica, aunque con toda clase de variaciones, para todas las consideraciones posteriores sobre el habla.

El habla se representa desde el hablar, entendido como fonación vocal. ¿Pero no alcanza esta representación algo que a cada instante puede ser verificado como lo esencial en cada lengua? Ciertamente. Así tampoco debe dejarse que se instale la opinión de que pretendemos menospreciar la fonación vocal, que es una manifestación corporal, como lo meramente sensorial del habla, en favor de lo que se denomina el sentido y el contenido significativo de lo hablado y que se honra como lo espiritual, el espíritu del habla. Se trata, más bien, de considerar si en los tradicionales modos de representación de esta estructura se conoce suficientemente el elemento físico del habla, su carácter escrito y fónico; si basta con asociar esta sonoridad solamente al cuerpo entendido en términos fisiológicos y de situarla dentro de los confines metafísicos de lo sensible. La fonación y los sonidos se dejan, sin duda, explicar fisiológicamente como producción de sonidos. Pero permanece abierto si con ello, lo que es propio de los sonidos y de los tonos en el hecho de hablar, está propiamente experimentado y mantenido en vista. Se remite, por lo demás, a la melodía y al ritmo en el habla y con ello al parentesco entre canto y habla. Si con ello no existiera el peligro de representar también la melodía y el ritmo desde el ámbito de la fisiología y de la física, es decir, representarlos en el más amplio sentido a partir de la técnica y del cálculo. Al proceder de este modo se logran sin duda resultados justos, pero presumiblemente nunca lo que es esencial. Es tanto propiedad del habla el hecho de sonar y resonar, vibrar y temblar, como para la palabra hablada del habla el hecho de tener un sentido. Pero todavía es muy torpe nuestra experiencia con este carácter de lo propio, porque en todas partes se entromete la explicación metafísico-técnica que nos impide considerar adecuadamente la cuestión. Sólo el simple hecho de que llamemos *Mundarten*[1] a los distintos modos de

1. *Mundarten* = dialectos. Literalmente: géneros de la boca (T.)

hablar según los territorios, es algo que apenas ha sido pensado. Su diversidad no se fundamenta sólo y primeramente en las diversas formas de puesta en movimiento de las herramientas del habla. En el dialecto, el paisaje, y esto quiere decir la tierra, habla siempre de modo distinto. Pero la boca no es sólo una clase de órgano del cuerpo, entendido como organismo, sino que cuerpo y boca pertenecen al fluir y al crecimiento de la tierra en cuyo seno nosotros, los mortales, florecemos y del que recibimos la autenticidad de nuestras raíces *(Bodenständigkeit)*. Si perdemos la tierra perdemos también las raíces.

Hölderlin, en la quinta estrofa del himno *Germania*, hace decir al águila de Zeus a «la más quieta hija de dios»:

Y secretamente, mientras soñabas, al mediodía
Te dejé, partiendo, un signo de amistad,
La flor de la boca y tú hablabas, solitaria.
Pero también plenitud de doradas palabras enviaste
¡Afortunada! con los ríos y brotan inagotables
A todas las regiones.

El habla es la flor de la boca. En el habla florece la tierra hacia el florecimiento del cielo.

La primera estrofa de la elegía *El paseo al campo* canta:

Por esto yo espero incluso – cuando lo deseado
Comenzamos y es desligada nuestra lengua,
Y hallada la palabra y abierto el corazón,
Y de frente embriagada nazca más alta meditación –
Que a la vez comience nuestra floración con la del cielo,
Y a la mirada abierta ser abierto el Luminoso.

Ustedes mismos deberían, en el contexto de lo que intentan estas tres conferencias, reflexionar acerca de estos versos hasta ver, un día, en qué medida se anuncia aquí la esencia del habla como el Decir, como aquello que todo lo en-camina. Pero hay *una* palabra del poeta que no podemos pasar por alto, la que dice de la palabra, todo y que debemos oír el recogimiento de los versos desde el cual habla.

Se encuentra al final de la quinta estrofa de la elegía *Pan y vino*:

Así es el hombre; cuando lo bueno está y de dones le provee
Un dios mismo, no lo conoce y no lo ve.
Antes debe sufrir; ahora, pero, nombra su más querido
Ahora, ahora deben nacer palabras para eso, como flores.

Para mejor penetrar estos versos con el pensamiento conviene reflexionar acerca de lo que Hölderlin dice en otra versión de este mismo fragmento que, por lo demás, exige una reflexión todavía más profunda:

Larga y difícil es la palabra de este advenimiento, pero
Blanco (luminoso) es el instante. Los servidores de los
Celestiales son
Conocedores de la tierra, su paso es hacia el abismo
Juvenilmente más humano pero aquello en las
profundidades es antiguo.
(vid Hellingrath IV^2, anexo p. 322)

De nuevo aparece la palabra en la región, como la región que hace que la tierra y el cielo, el fluir de la profundidad y el poderío de la altura vayan a su mutuo encuentro, que determina la tierra y el cielo como regiones del mundo. De nuevo: «Palabras, como flores».

Nos quedaríamos suspendidos en la metafísica si quisiéramos entender como metáfora esta expresión de Hölderlin en la frase «Palabras, como flores».

Por lo demás, Gottfried Benn dice en su curiosa conferencia *Problemas de la lírica* (1951, p. 16): «Este *como* es siempre una ruptura en la visión, va a buscar, compara, no es un poner primario...» *(primäre Setzung)*, «una disminución de la tensión verbal, una debilidad de la transformación creadora». Esta interpretación puede ser generalmente válida para grandes y pequeños poetas. Pero no es válida para el decir de Hölderlin cuya poesía Gottfried Benn – con toda la lógica de su punto de vista – considera como un «herbario», una colección de plantas secas.

«Palabras, como flores», esto no es «una ruptura en la visión» sino el despertar de la mirada más amplia; aquí no se ha ido a buscar nada sino que la palabra es devuelta al cobijo de la fuente de su origen esencial. Aquí no falta el «poner primario» porque aquí hay un hacer-salir de la palabra desde su inicio; aquí no hay «debilidad de la transformación creativa» sino el suave poderío de la simplicidad de saber oír. El Sputnik es una «transformación creativa», pero el Sputnik no es un poema. A su modo Gottfried Benn se ha dado cuenta de adónde él mismo pertenece. Ha sostenido este conocimiento. Y esto es lo que da peso a su poesía.

Cuando la palabra se denomina la flor de la boca y florecimiento, entonces oímos la resonancia del habla surgir en su sustancia terrenal. ¿Desde dónde? Desde el decir dentro del cual se cumple el dejar-aparecer de mundo. La sonoridad resuena a partir de la resonancia, de la llamada congregadora, que, abierta a lo Abierto, deja aparecer mundo en las cosas. Así, lo resonante de la voz ya no es solamente del orden de los órganos físicos. Está desligado ahora de la perspectiva de una explicación físico-fisiológica de lo que es un mero hecho fonético. Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otras. Esta indicación a lo resonante del hablar y su origen desde el decir, se nos presenta inicialmente como oscura y extraña. Y, sin embargo, señala hacia un simple estado de cosas. Lo podemos percibir cuando atendemos nuevamente en qué medida estamos en todas partes caminando en la vecindad de modos del decir. Como tales, la poesía y el pensamiento siempre fueron preeminentes. Su vecindad no les ha caído del cielo, como si, por sí solos, pudieran ser lo que son fuera de su vecindad. Por ello debemos hacer la experiencia de ellos dentro de y desde su vecindad, esto es, desde aquello que determina la vecindad como tal. La vecindad, se ha dicho, no procura primero proximidad sino que la proximidad hace advenir vecindad. ¿Pero qué significa proximidad?

Desde el momento que intentamos meditar esta cuestión, nos hemos comprometido ya a un largo camino de pensamiento. Aquí sólo podemos lograr dar unos pocos pasos. No conducen hacia

adelante, sino hacia atrás, hacia donde ya nos encontramos. Los pasos no constituyen una secuencia progresiva de un ir de esto a lo otro, en todo caso sólo como semblanza externa. Los pasos se juntan más bien en un recogimiento sobre lo Mismo y se juegan a un retorno a lo Mismo. Lo que tiene aspecto de ser disgresión es, de hecho, entrada en la puesta-en-camino propiamente dicha, en la *Bewëgung* desde la que se determina la vecindad. Esto es la proximidad.

Cuando se piensa la proximidad, aparece de inmediato la lejanía. Ambos se hallan en una cierta contraposición como distintas magnitudes de la separación de objetos. La medición de la magnitud se efectúa cuando medimos distancias según su longitud o cortedad. Así, la medición de las distancias medidas está tomada cada vez de una extensión por la cual y a lo largo de la cual se calcula el número de unidades en la distancia medida. Medir algo en base a algo, pasando a lo largo del mismo, esto en griego significa παραμετρεῖν. Las extensiones a lo largo de las que medimos proximidad y lejanía entendidas como distancias, son la secuencia de «ahoras», o sea, el tiempo y el «al lado», «delante», «detrás», «sobre» y «debajo» de lugares «aquí» y «allá», esto es, el espacio. Para el pensamiento calculador el tiempo y el espacio aparecen como parámetros, de la medición de proximidad y lejanía, como estados que dependen de distancias. Pero espacio y tiempo no sirven sólo como parámetros; su esencia queda pronto exhausta en este carácter, cuyas formas seminales se dibujan en el albor del pensamiento occidental, y que en el transcurso de los tiempos se convierte en la representación canónica por medio de este pensamiento.

Las nuevas teorías, esto es, los métodos de medición del tiempo y del espacio – la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la física nuclear – no han cambiado el carácter paramental de tiempo y espacio. Tampoco pueden producir tal modificación. Si lo pudieran, entonces colapsaría por sí misma toda la estructura de las ciencias naturales contemporáneas. Nada augura hoy la posibilidad de tal colapso. Todo indica lo contrario y, ante todo, la carrera por la fórmula matemático-teórica del mundo físico. Con todo, el impulso para esta carrera no surge primeramente de la pasión personal de los investigadores. La naturaleza de éstos

está ya provocada por un reto que domina el pensamiento moderno entero. «Física y responsabilidad» – esto está bien y es importante para la crítica situación contemporánea. Pero siguen siendo una doble contabilidad detrás de la que se oculta una ruptura que no puede ser curada ni por las ciencias ni por la moral – suponiendo siquiera que pueda ser curada.

Pero ¿qué tiene todo esto que ver con la esencia del habla? Más de lo que hoy podamos pensar. De todos modos, algo podemos haber presentido a la vista de la deliberada atribución que entiende la proximidad y la lejanía como formas de medición de distancias en el espacio y en el tiempo entendidos como parámetros.

¿Qué es aquí lo que nos inquieta? El hecho de que así no puede hacerse la experiencia (*erfahrbar*) de la proximidad a la que pertenece la vecindad. Si la proximidad y lo vecinal pudieran ser representados parametralmente, entonces la distancia de la magnitud de una millonésima de segundo y de un milímetro darían la proximidad más cercana a una vecindad – comparada a la cual una distancia de un metro y de un minuto representarían ya la lejanía más extrema. De todos modos, se insistirá en que una relación recíproca espacio-tiempo pertenece a toda vecindad. Dos casas aisladas – en la medida que todavía quedan – separadas por un paseo de una hora a través de los campos, pueden tener la mejor vecindad, mientras que dos casas urbanas que se hallen frente a frente en la misma calle o, incluso, están construidas una al lado de otra, pueden no conocer ninguna vecindad. Por tanto, la proximidad vecinal no reside en la relación espacio-tiempo. Por consiguiente, la proximidad tiene su esencia fuera e independiente de espacio o tiempo. Sin embargo, sería precipitado creer esto. Sólo podemos decir: la proximidad que prevalece en la vecindad no reside en el tiempo ni en el espacio entendidos como parámetros. Pero ¿son espacio y tiempo algo distinto? ¿Puede decirse incluso que son? ¿A qué se debe que el carácter parametral de espacio y tiempo sea obstáculo para la proximidad vecinal? Suponiendo que los parámetros espacio y tiempo debieran suministrar la medida para la proximidad vecinal y crear así la proximidad misma, entonces deberían de entrada contener en sí mismos lo que caracteriza lo vecinal: el en-fren-

te-mutuo de ambos. Tenemos la tendencia a representarnos el en-frente-mutuo de ambos solamente como una relación entre seres humanos. También las conferencias han limitado el en-frente-mutuo de ambos a la vecindad de poesía y pensamiento como modos del decir. Dejaremos por ahora como cuestión abierta si se trata aquí de una limitación o de una liberación de la limitación. Con todo, el en-frente-mutuo de ambos tiene una lejana procedencia, a saber, de aquella amplitud donde la tierra y el cielo, el dios y el hombre se alcanzan. Goethe y Mörike gustaban de emplear la frase en-frente-mutuo, pero no sólo en relación a los seres humanos sino también tratándose de cosas del mundo. Cuando prevalece el en-frente-mutuo, todo, lo uno para lo otro, está abierto, abierto en su ocultación de sí; así, el uno se extiende hacia el otro, se entrega al otro y de este modo todos permanecen ellos mismos; uno está frente al otro como vigilante, custodiándolo, y está por encima de él como aquello que lo vela.

Para hacer la experiencia del en-frente-mutuo de las cosas de este modo, debemos, sin duda, abandonar la mentalidad calculadora. Aquello que en-camina lo vecinal de las cuatro regiones del mundo, lo que deja que se alcancen y los mantiene en la proximidad de su vastedad es la proximidad misma. Ella es el en-caminar del en-frente-mutuo. Llamamos la proximidad, en virtud de lo que en ella en-camina: *die Nahnis.*[1] Esta palabra, *Nahnis*, parece a todas luces artificiosa, pero, de hecho, ha nacido de una experiencia reflexiva de la cuestión que puede repetirse y verificarse, y esta palabra es tan posible como *Wildnis* en relación a *wild* o *Gleichnis* en relación a *gleich.* Lo que constituye lo esencial de la proximidad no es la distancia, sino el en-caminar del en-frente-mutuo del uno y del otro de las regiones de la cuaternidad del mundo. Este en-caminar es la proximidad en tanto que *Nahnis.* Permanece inabordable y está lo más alejada de nosotros cuando hablamos «sobre» ella. Pero espacio y tiempo, entendidos como parámetros, no pueden ni hacer advenir ni pueden medir la proximidad. ¿Por qué no? En la sucesión secuencial

1. *Nahnis* = lo que constituye la esencia misma de la proximidad. La *Nahnis* es la «proximidad vecinal», en el sentido que dilucida Heidegger la *Nachbarschaft,* la vecindad (T).

de «ahoras», entendidos como los elementos del tiempo paramétral, un «ahora» no está jamás abierto frente a otro. Esto es tan poco pertinente que, de hecho, ni siquiera podemos decir que en esta sucesión de «ahoras» los que siguen y los que preceden estén mutuamente cerrados el uno frente al otro. Porque el estar cerrado sigue siendo un modo de acercarse o de alejarse del en-frente-mutuo de uno y otro. Esto mismo, en tanto tal, está precisamente exluido del parámetro según el que nos representamos el tiempo.

Lo mismo es cierto de los elementos del espacio, de los números de cualquier orden y de los movimientos, entendidos como intervalos calculados en términos de espacio y tiempo. Nos representamos lo ininterrumpido y la secuencia consecutiva de los parámetros, lo que está medido por ellos, como un continuum. Excluye tan decididamente un en-frente-mutuo de uno y otro de sus elementos que, incluso allí donde encontramos interrupciones, las fracciones no pueden nunca llegar a un en-frente-mutuo de uno y otro.

Si bien el espacio y el tiempo, dentro de su extensión como parámetros, no permiten el en-frente-mutuo de uno y otro de sus elementos, la dominación de espacio y tiempo como parámetros para toda representación, producción y acumulación – los parámetros del mundo técnico moderno – atenta de un modo harto inquietante al gobierno de la proximidad, esto es, a la *Nahnis*, de las regiones del mundo. Allí donde todo está fijado en distancias calculadas, es allí precisamente donde se extiende lo in-distante por la ilimitada calculabilidad de cualquier cosa y se extiende en forma de negación de la proximidad vecinal de las regiones del mundo. En la ausencia de distancia todo viene a ser equi-valente como consecuencia de la sola voluntad de asegurarse la disponibilidad total de la tierra por el cálculo uniformizador. Por ello, la lucha por el dominio de la tierra ha llegado a su fase decisiva. La provocación total a la tierra para asegurarse su dominio tan sólo puede conseguirse ocupando una última posición fuera de la tierra desde la cual ejercer el control sobre ella. La lucha por esta posición, sin embargo, supone la radical conversión de todas las relaciones entre toda cosa a la calculable ausencia de distancia. Esto es la devastación del en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo; la negación de la proximidad. Pero en

esta lucha por el dominio de la tierra, el espacio y el tiempo alcanzan el dominio supremo como parámetros. Con todo – su poder solamente puede desatarse porque espacio y tiempo aún son, ya son, además, otra cosa que los parámetros familiares desde hace tiempo. Su carácter parametral desfigura la esencia de tiempo y espacio. Oculta, sobre todo, la relación de su esencia con la esencia de la proximidad. Por más simples que sean estas relaciones, siempre permanecerán inaccesibles a toda razón calculadora. Allí donde se muestran se resiste el representar corriente a esta visión.

Del tiempo puede decirse: el tiempo temporaliza (*Die Zeit zeitigt*).

Del espacio puede decirse: el espacio espacializa (*Der Raum räumt*).

El modo de representación corriente se irrita al oír hablar así y con razón. Porque se precisa, para entenderlo, de la experiencia pensante de lo que significa *identidad.*

El tiempo temporaliza. Temporalizar significa: madurar, dejar crecer y eclosionar. Lo que viene a tiempo (*das Zeitige*) es lo eclosionado en la eclosión. ¿Qué temporaliza el tiempo? Respuesta: lo que viene simultáneamente a tiempo, lo con-temporáneo (*das Gleich-Zeitige*), o sea, aquello que, del mismo modo unido, eclosiona con su tiempo. ¿Y qué es esto? Lo conocemos desde tiempo, sólo que no lo pensamos desde el punto de vista de la temporalización (*Zeitigung).* Lo con-temporáneo del tiempo es: el haber sido *(Gewesenheit)*, la presencia (*Anwesenheit*) y lo que guarda encuentro (*Gegen-Wart*) y que, de costumbre, se denomina futuro. Al temporalizar, el tiempo nos retrae a su triple simultaneidad, aportándonos con ello lo eclosionador de lo con-temporáneo, la igualdad unida de haber sido, presencia y lo que guarda encuentro. Al retraer y aportar el tiempo en-camina lo que lo con-temporáneo espacializa: el espacio temporal (*Zeit-Raum*). El tiempo mismo, en la totalidad de su esencia, no se mueve, reposa en silencio.

Lo mismo puede decirse del espacio que espacializa, que da espacio a las localidades y los lugares: los libera a la vez que los entrega a ellos y asume lo con-temporáneo como tiempo espacial (*Raum-Zeit*). El espacio mismo, en la totalidad de su esencia, no

se mueve, reposa en silencio. El retraer y el aportar del tiempo y el espacializar del espacio – dejando entrar y dejando salir – pertenecen juntos a lo Mismo, al juego del silencio, acerca de lo cual no es posible meditar ahora. Lo Mismo, aquello que mantiene recogido en su esencia al tiempo-espacio, puede llamarse *der Zeit-Spiel-Raum*, el Espacio (de) Juego (del) Tiempo. Lo Mismo del Espacio (de) Juego (del) Tiempo, temporalizando-espacializando, en-camina el en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo: tierra y cielo, dios y hombre – el juego del mundo.

La puesta en camino del en-frente-mutuo en la Cuaternidad de mundo hace advenir proximidad, *es* la proximidad en tanto que *Nahnis*. ¿Debería acaso la misma puesta-en-camino llamarse el advenimiento apropiador del silencio?

Ahora bien, esto que se acaba de indicar – ¿dice todavía algo de la esencia del habla? Ciertamente, e incluso en el sentido de lo que han intentado las tres conferencias: llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla y esto de tal modo, que en lo venidero nuestra relación con el habla venga a ser lo digno de pensar.

¿Hemos llegado ante tal posibilidad?

Anticipándonos, hemos determinado el decir. Decir significa: mostrar, dejar aparecer; ofrecimiento de mundo en un Claro que al mismo tiempo es ocultación – ambos unidos como libre-donación. Ahora, la proximidad se revela como la puesta-en-camino del en-frente-mutuo de las unas y de las otras de las regiones del mundo.

Se abre la posibilidad de percibir que – y cómo – el Decir, en tanto que esencia del habla, vibra en retorno a la esencia de la proximidad. Dirigiendo la mirada con tranquila ponderación sobre el entorno, se hace posible ver en qué medida la proximidad y el Decir como lo «esenciante» del habla, son lo Mismo.

Así el habla no es simplemente una capacidad del ser humano. Su esencia pertenece, en lo más propio, a la puesta-en-camino del en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo.

Se da la posibilidad de hacer una experiencia con el habla, de llegar a aquello que nos tumba, esto es, que transforma nuestra relación con el habla. ¿En qué medida?

El habla en tanto que Decir de la Cuaternidad de mundo, no es ya sólo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación, en el sentido de una relación existente entre hombre y habla. El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él – el Decir – se retiene en sí.

Reteniéndose en sí de este modo, el habla nos de-manda en tanto que Decir de la Cuaternidad del mundo; a nosotros que, como mortales, pertenecemos a la Cuaternidad; a nosotros, que solamente podemos hablar en la medida que correspondemos al habla.

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar. Puede, sin embargo, hacernos una seña acerca del modo como la esencia del habla nos de-manda y nos retiene así a ella para el caso en que la muerte pertenezca junto a lo que nos de-manda. Suponiendo que lo que pone-en-camino, lo que sostiene las cuatro regiones del mundo en la íntima proximidad de su en-frente-mutuo de unas y otras, tenga su fundamento en el Decir, entonces también es primero el Decir quien hace don de aquello que denominamos con la minúscula palabra «es» y que re-decimos así tras él. El Decir da el «es» al esclarecido espacio abierto a la vez que al amparo de su pensabilidad.

El Decir, como lo en-caminante de la Cuaternidad del mundo, lo congrega todo a la proximidad del en-frente-mutuo y esto sin ruido, tan silenciosamente como el tiempo temporaliza y el espacio espacializa, tan silenciosamente como juega el Espacio (de) Juego (del) Tiempo.

A la invocación silenciosa del recogimiento según el cual el Decir en-camina la relación del mundo, la llamamos el son del silencio. Es: el habla de la esencia.

En la vecindad con el poema de Stefan George oímos decir:

Ninguna cosa sea donde falta (*gebricht*) la palabra.

Observamos que quedaba algo digno de pensar en el poema, a saber: qué significa: una cosa *es*. Digno de pensar se nos hizo al mismo tiempo la relación de la palabra sonante, que redobla en cuanto no falta, con el «es».

Ahora presumiblemente, y pensando en la vecindad con la palabra poética, es posible decir:

Un «es» se da donde se rompe *(zerbricht)* la palabra.

Romper quiere decir aquí: la palabra resonante regresa a lo insonoro, allá desde donde ella es concebida: al son del silencio que, en tanto que Decir, en-camina a su proximidad las regiones de la Cuaternidad del mundo.

Esta ruptura de la palabra es el verdadero paso atrás en el camino del pensamiento.

LA PALABRA

Pensemos, desde este lugar y por un instante, acerca de lo que pregunta Hölderlin en su elegía *Pan y Vino* (estrofa VI):

> ¿Por qué son silencio también ellos, los antiguos sagrados teatros?
> ¿Por qué, pues, no se alegra la consagrada danza?

A la sede donde antaño los Dioses hacían su aparición le es retenida la palabra; la palabra tal como ya fue una vez palabra. ¿Cómo fue entonces? En el decir mismo tenía lugar la aproximación del Dios. El decir era en sí un dejar aparecer de aquello que entreveían los dicientes, pues ellos mismos habían sido contemplados con anterioridad por la mirada de eso entrevisto. Esta mirada conducía a los dicientes y a los oyentes a la in-finita intimidad de la contienda entre los hombres y los dioses. Mas, en esta contienda rige lo que se halla aún por encima de los dioses y los hombres; como dice Antígona:

> οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν, ὁ κηρύξας τάδε, (v. 450)

> No fue, pues, Zeus quien me dio el mensaje
> (sino Otra cosa, aquella rectora usanza).

> οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
> ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου'φάνη . (v. 456/7)

> No desde hoy ni desde ayer sino desde siempre y siempre.
> Asciende *(Aufgehet)* (ὁ νόμος: la usanza rectora. *Brauch*) y
> nadie ha alzado la mirada hacia la sede desde donde
> accedió a la luz.

Una palabra poética de este rango, cuyo decir retornó al silencio hace tiempo, es enigmática. ¿Es lícito atreverse a una

reflexión que se proponga pensar este enigma? Nos atrevemos ya bastante si, para comenzar, nos dejamos decir el enigma de la palabra por medio de la poesía misma; ahora, en un poema con el título:

La Palabra

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara –

Después denso y fuerte lo pude asir
Ahora florece y por la región reluce...

Un día llegué de viaje feliz
Con joya delicada y rica

Buscó largamente e hízome saber:
«Sobre el profundo fondo nada así descansa».

Entonces de mi mano se escapó
Y nunca el tesoro mi país ganó...

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

El poema apareció por vez primera en la 11.ª y 12.ª entrega de los *Blätter für die Kunst* del año 1919. Más tarde (1928), Stefan George lo incluyó en el último volumen publicado por él y que lleva por título *El Nuevo Reino*. El poema está estructurado en base a siete estrofas de dos versos. La estrofa final no solamente cierra el poema, lo abre a la par. Esto lo evidencia ya el hecho de que el último verso dice propiamente lo que indica el título: *La palabra*. El verso final dice:

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Surge la tentación de convertir el verso final en un enunciado del contenido. Ninguna cosa es donde falta la palabra. Allí donde falta algo hay una carencia, un quitar. Quitarle algo a algo significa retirarle, hacerle carecer de algo. Carece de significa: le falta. Allí donde falta la palabra ninguna cosa es. Solamente la palabra disponible concede ser a la cosa.

¿Qué es la palabra para ser capaz de esto?

¿Qué es la cosa que necesita de la palabra para ser?

¿Qué significa aquí ser, que aparece como un don otorgado a la cosa a partir de la palabra?

Preguntas sobre preguntas que, sin embargo, no suscitan inicialmente nuestra reflexión a partir de una sola audición y lectura del poema. Por lo pronto, nos encantan las primeras seis estrofas, pues narran extrañas experiencias veladas del poeta. La estrofa final, en cambio, habla de manera más apremiante. Nos obliga a la inquietud de la reflexión. Sólo a partir del verso final entendemos, según el título, lo que el poema tiene de contenido poético: la palabra.

¿Hay para el poeta algo más excitante y peligroso que la relación con la palabra? Difícilmente. ¿Está esta relación inicialmente establecida por el poeta o necesita la palabra – desde ella y para ella – del decir poético, de tal modo que el poeta deviene el que puede ser sólo por esta necesidad? Esto y más da que pensar y nos suma en la reflexión. Con todo, dudamos en asentir a semejante reflexión. Porque se apoya meramente en un único verso de todo el poema. Y, por si fuera poco, hemos además transformado este verso en una declaración. Evidentemente esta intervención no fue arbitraria. Más bien nos vimos casi obligados a esta transformación desde el momento en que observamos que el primer verso de la última estrofa acaba en dos puntos. Éstos suscitan la expectación de que después se enuncie algo. Tal es el caso de la quinta estrofa. Al final de su primer verso figuran también dos puntos:

Buscó largamente e hízome saber:
«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Los dos puntos abren algo. Lo que les sigue habla gramati-

calmente en indicativo: «Sobre el profundo fondo...». Por añadidura, lo que dice la antigua Norna está puesto entre comillas.

Distinto es el caso de la estrofa final. También el primer verso termina en dos puntos. Pero lo que sigue a continuación no habla en indicativo y no está puesto entre comillas. ¿En qué reside la diferencia entre la quinta y la séptima estrofa? En la quinta estrofa la antigua Norna hace saber algo. Dar a saber es una forma de declaración, es una revelación. En cambio, el tono de la séptima estrofa se centra en la palabra «renuncia».

Renunciar, *verzichten*, no es un declarar, pero tal vez no deje de ser un decir. *Verzichten* está vinculado al verbo *verzeihen*, perdonar. *Zeihen*, acusar, y *zichten* son la misma palabra que *zeigen*, mostrar, el δείκνυμι griego y el latín *dicere*. *Zeihen, zeigen* quieren decir: dejar ver, hacer aparecer. Ahora bien, esto: el dejar-ver-mostrando, es el sentido de la antigua palabra alemana *sagan*, decir. Acusar a alguien significa: decirle a alguien algo a la cara. En la renuncia gobierna pues un decir. ¿Por qué? Renunciar significa: desistir de una reivindicación; negarse así algo. Puesto que la renuncia es una modalidad del decir, puede, en lo escrito, ser indicada por dos puntos. De esta forma, lo que les sigue no necesita ser una declaración. Los dos puntos después de la palabra «renuncia» no abren nada en el sentido de una declaración o una constatación; en cambio, abren la renuncia como decir. La abren para aquello a lo que ella se compromete. ¿A qué se compromete? Presumiblemente a lo que renuncia la renuncia.

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

¿Pero cómo? ¿Renuncia el poeta al hecho de que ninguna cosa sea donde falta la palabra? De ningún modo. El poeta está tan lejos de renunciar a ello que, al contrario, asiente a lo que es dicho.

Por tanto, aquello hacia lo cual los dos puntos abren la renuncia no puede decir de aquello a lo que renuncia el poeta. Más bien debe decir aquello a lo que el poeta se compromete. Pero renunciar significa incuestionablemente negarse algo. En consecuencia, el verso final debe, pese a todo, decir aquello que el poeta se niega a sí. Sí y no.

¿Cómo debemos pensar esto? La estrofa final nos vuelve cada vez más pensativos y requiere que la escuchemos más claramente y en su totalidad, en el sentido de que la estrofa entera, a la vez que lo concluye, abre el poema.

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

El poeta ha aprendido la renuncia. Aprender quiere decir: devenir sabedor (*Wissend werden*). Sabedor, en latín, es *qui vidit*, uno que ha visto algo, que lo ha tomado en su visión y que nunca más lo pierde de vista. Aprender significa: llegar a tal visión. Ello implica que la alcancemos, es decir, en camino, a través de un recorrido. Aprender significa: doblegarse a la experiencia del re-corrido *(Er-fahren)*.

¿Por qué recorridos alcanza el poeta su renuncia? ¿A través de qué país llevan las sendas al caminante? ¿Cómo ha hecho el poeta la experiencia de la renuncia? La estrofa final nos los indica.

Así aprendí triste la renuncia:

¿Cómo? Así como lo dicen las seis estrofas precedentes. Aquí el poeta habla de su país; de sus recorridos. La cuarta estrofa comienza:

Un día llegué de viaje feliz

«Un día» es empleado aquí en el sentido antiguo de: «una vez». Aquí se designa una ocasión destacada, una experiencia única. Así, el decir de esta vez se inicia no sólo con «un día» abrupto sino que, al mismo tiempo, se diferencia claramente de recorridos anteriores, ya que la estrofa precedente cierra su último verso con puntos suspensivos. Otro tanto sucede con el último verso de la sexta estrofa. De este modo, las seis estrofas que configuran un todo respecto a la séptima y última estrofa, están articuladas por elocuentes signos en dos veces tres estrofas, en dos tríadas.

Los recorridos del poeta, de los que habla la primera tríada,

son de otra clase que el único y singular recorrido al que está dedicada por entero la segunda tríada. Para seguir con nuestro pensamiento los recorridos del poeta, particularmente el recorrido único que le conduce a conocer la renuncia, debemos pensar con anterioridad el paisaje en el que ocurre la experiencia del poeta.

Dos veces, en el segundo verso de la primera estrofa y en el segundo verso de la sexta estrofa, esto es, al comienzo y al final, respectivamente, de ambas tríadas, dice el poeta: «mi país». Suyo es el país en tanto que ámbito asegurado de su poesía. Lo que su poesía requiere son nombres. ¿Nombres para qué?

El primer verso del poema da la respuesta:

Sueño o prodigio de la lejanía

Nombres para lo que es traído al poeta desde la lejanía como algo sorprendente o algo que lo visita en sueños. Para él son ambos, con toda certeza, los que verdaderamente le conciernen, lo que es – que, sin embargo, no puede guardar para sí, sino que quiere representar. Para ello necesita los nombres. Éstos son palabras por las que lo ya existente y lo así considerado se hace tan tangible y denso que en lo sucesivo resplandece y florece y reina en todo el país como la belleza. Los nombres son palabras que representan. Presentan lo que ya es a la representación. Por el poder de la representación (*Darstellung*) los nombres atestiguan su decisiva soberanía sobre las cosas. Es la exigencia misma de los nombres la que lleva al poeta a poetizar. Para alcanzarlos debe llegar, primero, por sus recorridos al lugar donde su exigencia encuentra el requerido cumplimiento. Ello tiene lugar en el borde de su país. El borde rodea, retiene, limita y delimita la segura permanencia del poeta. En el borde del país poético – ¿acaso sería el propio borde? – se halla el manantial, la fuente desde cuyo adentro la antigua Norna, divinidad del destino, asciende los nombres. Con ellos la divinidad entrega al poeta aquellas palabras que él, confiado y seguro de sí mismo, espera sean la representación de lo que considera ser lo existente. La exigencia del poeta, la que apela a la soberanía de su decir, se cumple. El florecimiento y el resplandor de su poesía vienen a ser presencia. El poeta está tan seguro de su palabra como señor es de ella. La última

estrofa de la primera tríada comienza con un decisivo «Después...»:

Después denso y fuerte lo pude asir
Ahora florece y por la región reluce...

Observemos con atención el cambio de tiempo de los verbos en el segundo verso de esta estrofa comparada con la primera. Hablan en presente. La soberanía del estado poético es completa. Ha llegado a su término y es perfecta. Ninguna incertidumbre, ninguna duda perturba la seguridad propia del poeta.

Hasta que, una vez, otra experiencia muy distinta lo alcanza. Ésta viene expresada en la segunda tríada que ha sido construida en exacta correspondencia con la primera. Nos lo indica lo siguiente: las últimas estrofas de ambas tríadas comienzan, la una con un «Después», la otra con un «Entonces». Al «Después» le precede, al final de la segunda estrofa, un guión. Asimismo, el «Entonces» es precedido por unos signos: las comillas de la quinta estrofa.

En este recorrido único y singular el poeta no lleva ya «Sueño o prodigio de la lejanía» al borde de su país. Llega, después de feliz viaje, con una joya a la fuente de la Norna. El origen de la joya permanece oscuro. El poeta la lleva simplemente en la mano. Y lo que está en la mano no es ni algo soñado ni algo lejano. Pero la extraña y preciosa joya es a la vez, «rica y delicada». Por este motivo la divinidad del destino debe buscar largamente el nombre de la joya y despide finalmente al poeta haciéndole saber:

«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Los nombres que resguarda la fuente se entienden como algo durmiente que sólo necesita ser despertado para encontrar su uso como aquello que representa a las cosas. Los nombres y las palabras son como un patrimonio estable, destinado a las cosas y coordenado con ellas y que les es atribuido posteriormente para su representación. Pero esta fuente, de la que el decir poético había, hasta ahora, obtenido las palabras, o sea los nombres que representan lo que es, ya no dispensa nada más.

¿Qué experiencia acaece al poeta? ¿Sólo ésta que, con la joya

en la mano, el nombre no le llega? ¿Sólo aquella donde la joya debe ahora prescindir de nombre pero que, por lo demás, puede permanecer en la mano del poeta? No. Algo distinto, algo inquietante sucede. Con todo, no es inquietante ni la ausencia del nombre ni la desaparición de la joya. Es inquietante que *con* la ausencia de la palabra desaparece la joya. Así, es la palabra, y sólo ella, la que mantiene la joya en su presencia; más, que la busca y la trae y en ella la resguarda. De pronto la palabra revela otro, más alto reino. No es ya meramente un asir que confiere nombre a lo presente ya representado; no es solamente un medio de representación de lo que está ante nosotros. Al contrario: es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo puede aparecer como ente.

Este reino distinto de la palabra se hace ver súbitamente ante el poeta. Al mismo tiempo, sin embargo, la palabra que así reina, se halla ausente. Por esto se escapa la joya. Pero no se desintegra de ningún modo en la nada. Permanece como un tesoro si bien nunca podrá el poeta resguardarlo en su país.

Entonces de mi mano se escapó
Y nunca el tesoro mi país ganó...

¿Podemos extremarnos hasta el punto de suponer que ahora ha sido puesto un término a los recorridos del poeta a la fuente de la Norna? Es de presumir que sí. Porque con esta experiencia nueva el poeta ha entrevisto – aunque de modo velado – un distinto reino de la palabra. ¿Adónde lleva esta experiencia al poeta y a su anterior poesía? El poeta debe abandonar la exigencia de que, con toda seguridad y a demanda suya, le sea dado el nombre para lo que él ha puesto como verdaderamente existente (*Seiendes*). Debe prescindir de este poner y de aquella exigencia. El poeta debe renunciar a tener bajo su dominio la palabra en tanto que nombre representativo de lo que es puesto como ente. Renunciar *en tanto* negarse a sí es un decir que se dice a sí:

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Mientras atendíamos, al esclarecer las primeras seis estrofas

del poema, al recorrido que da a conocer la renuncia al poeta, se nos ha clarificado al mismo tiempo algo la propia renuncia. Algo solamente; pues muchos aspectos del poema permanecen aún oscuros, sobre todo el de la joya a la que se niega el nombre. Por esto mismo no puede el poeta decir lo que es la joya. Aún menos derecho tenemos nosotros de arriesgar una suposición, a menos que el propio poema nos dé un indicio. Nos lo da. Lo percibimos si escuchamos con una actitud pensativa suficiente. Satisfacemos esta exigencia si nos ponemos a pensar hacia algo que nos induce ahora a la mayor reflexión.

Haber entrevisto la experiencia del poeta con la palabra, esto es, haber entrevisto el aprendizaje de la renuncia, nos apremia a esta pregunta: ¿Por qué, una vez aprendida la renuncia, no pudo el poeta renunciar al decir? ¿Por qué dice precisamente la renuncia? ¿Por qué escribe incluso un poema titulado *La Palabra*? Respuesta: Porque esta renuncia es una verdadera renuncia y no un mero rechazo del decir y no un mero enmudecer. Como negación a sí misma la renuncia sigue siendo un decir. Preserva así la relación con la palabra. Pero al haberse dejado entrever la palabra en otro reino superior, la relación con ella también debe sufrir una transformación. El decir alcanza a otra articulación, a otro μέλος, a otro tono. Que la renuncia del poeta haya sido vivida en este sentido lo atestigua el propio poema que dice la renuncia cantándola. Porque este poema es un canto. Pertenece a la última parte del último volumen de poemas publicados por Stefan George. Esta última parte lleva por título *El Canto* y comienza con este preámbulo:

Sea lo que pienso y sea lo que reúno
El mismo rostro lleva todo lo que aún amo.

Pensante, reuniente, amante, así es el decir: un quieto exuberante inclinarse, una jubilosa veneración, un rendir homenaje, cantar alabanzas: *laudare*. *Laudes* es el nombre latino para los cantos. Recitar cantos significa: cantar. Cantar es el recogimiento del decir en el canto. Si ignoramos el alto sentido del canto en tanto que decir, se convierte en mera sonorización posterior de lo que es dicho y escrito.

Con *El Canto*, con los últimos poemas reunidos bajo este título, el poeta se aleja definitivamente de su anterior círculo propio. ¿Adónde se aleja? A la renuncia que él ha aprendido. El aprendizaje fue una experiencia repentina que tuvo en aquel instante cuando el muy distinto reino de la palabra lo fulminó con su mirada y sacudió la seguridad propia de su anterior decir. Lo imprevisible, el pavor lo fulminó con su mirada: que solamente la palabra deja la cosa ser como cosa.

A partir de entonces debe el poeta corresponder a este misterio de la palabra apenas presentido, a este secreto que sólo es posible adivinar meditativamente. Esto únicamente se puede lograr si la palabra poética resuena en el sonido del canto. Podemos oír este sonido con particular claridad en otro canto, publicado sin título por primera vez en la última parte del último volumen de poesías (*El Nuevo Reino,* pág. 137):

En la más honda quietud
De un día lleno de sentido
Estalla fulminante una mirada
Que sin presentido pavor
Estremece el alma asegurada

Así como en las alturas
El sólido tronco
Orgulloso inmóvil se alza
Y todavía tardía una tormenta
Al suelo lo inclina:

Así como el mar
Con grito estridente
Con embate salvaje
Una vez más se arroja
En la concha largamente abandonada.

El ritmo de este canto es tan maravilloso como evidente. Basta para señalarlo con una indicación. Ritmo, ῥυσμός, no quiere decir fluvio o flujo, sino juntura (*Fügung*). El ritmo es lo que reposa, lo que junta y dispone la puesta en camino (*Be-wegung*)

de la danza y del canto y que de este modo los deja reposar en sí mismos. El ritmo concede el reposo. En el canto que hemos oído, la juntura se deja ver si atendemos a una junta que en las tres estrofas, bajo tres figuras, viene a cantar a nuestro encuentro: alma asegurada y mirada fulminante, tronco y tormenta, mar y concha.

Pero lo singular en este canto es un signo, el único que el poeta señala, con la excepción del punto final. Más singular aún es el lugar donde lo ha situado. Son los dos puntos al final del último verso de la segunda estrofa. Este signo, en este lugar, es tanto más sorprendente cuanto que las dos estrofas, la segunda y tercera, ambas relacionadas a la primera, comienzan con un «Así como...»:

Así como en las alturas
El sólido tronco

y:

Así como el mar
Con grito estridente

Ambas estrofas parecen sucederse en relación de igualdad. Pero no es así. Los dos puntos al final de la segunda estrofa remiten la última estrofa propiamente a la primera, incluyendo a la segunda en este movimiento remitente. La primera estrofa se refiere al poeta perturbado en su certidumbre. De todos modos, el «sin presentido pavor» no lo aniquila. Pero lo inclina hacia el suelo, como la tormenta al tronco, para que pueda estar abierto a lo que canta la tercera estrofa que, a su vez, se inicia en los dos puntos. Una vez más la voz inescrutable del mar se arroja en el fondo del oído del poeta que se llama «concha largamente abandonada», pues hasta aquí el poeta había estado sin recibir el puro obsequio del reino de la palabra. En su lugar, los nombres regateados a la Norna nutrieron la certidumbre de su proclamación señorial.

La renuncia aprendida no es la mera despedida de una pretensión sino la transformación del decir que se torna eco casi

inaudible – murmullo en forma de canto – de un Decir (*Sage*) indecible. Ahora deberíamos estar mejor situados para meditar tras de la última estrofa, para que ella misma hable y de tal modo que el poema entero se recoja en ella. Si esto pudiera lograrse, aunque sólo fuera en mínima parte, nos sería entonces posible – en momentos propicios – oír más claramente el título del poema *La Palabra* y percibir como la estrofa final no sólo concluye el poema, no sólo lo revela, sino que oculta a la vez el secreto de la palabra.

> Así aprendí triste la renuncia:
> Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

La estrofa final dice de la palabra en forma de la renuncia. Esta última constituye en sí misma un decir, a saber: el negar a sí el pretender a algo. Entendida así, la renuncia guarda un carácter negativo: «Ninguna cosa...» es decir, no una cosa; «falta la palabra», o sea, no está disponible. Según la norma, la doble negación da una afirmación. La renuncia dice: que una cosa sea solamente donde se concede la palabra. La renuncia habla afirmativamente. La mera despedida no sólo no abarca la naturaleza de la renuncia, ni siquiera la contiene. La renuncia tiene un lado negativo, pero también uno positivo. Con todo, hablar aquí de «lados» es una falacia. Porque sitúa lo negativo y lo positivo en mutua igualdad; disimula, de este modo, el decir que rige propiamente en la renuncia. Esto es lo que, ante todo, importa que pensemos. Pero más aún. Es preciso pensar a qué renuncia se refiere la última estrofa. Esta renuncia es de una clase única pues no se refiere a una posesión cualquiera. En cuanto negar a sí, o sea, como un decir, la renuncia concierne a la palabra misma. La renuncia lleva la relación con la palabra a la puesta-en-camino hacia aquello que concierne a cualquier decir en tanto que decir. Presentimos que en este negar a sí la relación con la palabra adquiere casi una «intimidad desmesurada». Lo enigmático de la estrofa final se despliega por encima de nosotros, sobrepasándonos. Pero no quisiéramos resolverlo; al contrario, sólo quisiéramos leerlo, recoger nuestro pensamiento en torno a ello.

Pensamos, primero, la renuncia como negar-se-algo. Grama-

ticalmente, «se» está en dativo y se refiere al poeta. Lo que el poeta se niega a sí está en acusativo. Es la pretensión del poeta a la soberanía representacional de la palabra. Entretanto, otra característica de la renuncia ha salido a la luz. La renuncia asienta al reino superior de la palabra, aquel que únicamente deja ser una cosa como cosa. La palabra «en-cosa» la cosa en cosa *(Das Wort be-dingt*[1] *das Ding zum Ding)*. Quisiéramos denominar este reino con la palabra *die Bedingnis*. Esta antigua palabra ha desaparecido del uso lingüístico. Goethe todavía la conoce. En este contexto, sin embargo, *Bedingnis* dice algo distinto a *Bedingung*, condición, que Goethe todavía entiende como *Bedingnis*. La condición es el fundamento existente para algo que es. La condición da el fundamento y funda. Satisface al principio de razón *(Satz vom Grund)*. Pero la palabra no da el fundamento (*be-gründen*) de la cosa. La palabra deja que la cosa esté en presencia como cosa. Este dejar recibe ahora el nombre de *Bedingnis*, «en-cosamiento». El poeta no explica lo que es. Pero el poeta se dice, esto es, dice su decir a este secreto de la palabra. En este decir-se-a, el que renuncia se niega aquel pretender antes reivindicado. El negar-se ha cambiado su sentido. El «se» ya no está en dativo sino en acusativo y el pretender ya no está en acusativo sino en dativo. En la transformación del sentido gramatical de «negar-se el pretender» a «negarse al pretender» se oculta la transformación del propio poeta. Se ha dejado llevar a sí mismo, esto es, a su decir todavía posible en el futuro, ante el secreto de la palabra, ante el «en-cosamiento» de la cosa en la palabra.

Sin embargo, incluso en el cambio del significado del negar-se prevalece todavía el carácter negativo de la renuncia. Entre tanto se ha esclarecido cada vez más que la renuncia del poeta no es en absoluto un decir-no, sino que es un decir-sí. Negar-se, en apariencia una despedida y un retraimiento, es, en verdad, un no-negarse: al secreto de la palabra. El no-negarse sólo puede hablar de una forma, la que dice: que «sea». De ahora en adelante que la palabra sea: el «en-cosamiento» (*die Bedingnis*) de la cosa. Este «sea» deja ser lo que es y cómo *es* propiamente la relación entre palabra y cosa: ninguna cosa es sin la palabra. Este

1. *Be-dingt:* en-cosa; *bedingt:* dándole condición de cosa (T).

«es», la renuncia se lo dice a ella misma en el «que sea». Por esto no es necesaria ninguna transformación retroactiva del último verso en declaración para con ello hacer aparecer el «es». El «sea» nos hace más puramente presente el «es» porque está velado.

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

En este no-negarse la renuncia se dice a sí misma en tanto que decir que se debe enteramente al secreto de la palabra. La renuncia, al no-negar-se, es un deber-se. Ahí reside la renuncia. Así es deber y es agradecimiento. La renuncia no es ni mera despedida ni tampoco es pérdida.

Pero ¿por qué canta el poeta en tono triste?

Así aprendí triste la renuncia:

¿Es la renuncia la que le entristece? ¿O se apoderó de él la tristeza solamente en el aprendizaje de la renuncia? En este caso la tristeza que antes pesaba sobre su ánimo podría haberse desvanecido desde el momento en que se ha comprometido con la renuncia, entendida como gratitud, pues el deber-se en tanto que gratitud recibe su tono fundamental de la alegría. Podemos oír este tono de alegría desde otro canto. También este poema carece de título. Pero contiene un signo tan singular y extraño que debemos oírlo a partir del íntimo parentesco con el canto *La palabra* (*El Nuevo Reino*, pág. 125). Dice:

¿Qué audaz ligero paso
Anda por el reino más propio
Del jardín de hadas de la ancestra?

¿Qué invocación envía
El sonador con clarín plateado
A la durmiente espesura del Decir?

¿Qué secreto aliento
De la recién desvanecida melancolía
Se insinúa por el alma?

Stefan George tiene por costumbre escribir todas las palabras en letras minúsculas, exceptuando aquellas que inician las líneas de los versos. Pero en este poema hay una palabra singular que comienza con mayúscula, casi en el centro del mismo, al final de la segunda estrofa. La palabra es: *die Sage*, el Decir. El poeta podía haber elegido esta palabra por título, como una velada alusión dando a entender que el Decir, en tanto que fábula del jardín de hadas, podía desvelar la procedencia de la palabra.

La primera estrofa canta el *paso*, como recorrido a través del ámbito del Decir. La segunda estrofa canta la *invocación* que despierta el Decir. La tercera estrofa canta el *aliento*, cuya brisa se insinúa por el alma. Paso, (es decir, camino), invocación y aliento vibran en torno al reino de la palabra. El secreto de la palabra no sólo ha despertado el alma antes segura de ella misma, sino que la ha liberado de la melancolía que amenazaba con derribarla. Así ha desaparecido la tristeza de la relación entre el poeta y la palabra. La tristeza concernía solamente al aprendizaje de la renuncia. Todo esto sería cierto si la tristeza fuera meramente lo contrario de la alegría; si melancolía y tristeza fueran la misma cosa.

Pero, cuanto mayor es la alegría, tanto más pura es la tristeza que duerme en ella. Cuanto más profunda la tristeza, tanto más invocadora la alegría que descansa en su seno. Tristeza y alegría – el mutuo juego de interrelación entre tristeza y alegría las lleva la una a la otra. El juego mismo que templa la una a la otra, dejando que lo lejano esté cerca y lo cercano lejos, es *el dolor*. Por ello la mayor alegría y la más profunda tristeza son ambas, a su modo, dolorosas. Pero el dolor toca de tal modo el ánimo de los mortales que éste obtiene del dolor su peso de gravedad. Tal gravedad retiene a los mortales en medio de toda vacilación en la calma de su esencia. El término que corresponde al dolor, el ánimo que de él recibe su tono poniéndose al unísono con él, es la melancolía. Puede apesadumbrar el ánimo pero puede también perder su pesadez e insinuar su «secreto aliento» por el alma; conferirle la joya que la vestirá para la preciosa relación con la palabra y que la ampara en este hábito.

Éstas, presumiblemente, son las cosas que medita la tercera estrofa del último poema que hemos escuchado. Por el secreto

aliento de la recién desvanecida melancolía sopla la tristeza a través de la propia renuncia; pues la tristeza pertenece a la renuncia por poco que pensemos la renuncia a partir de su peso más específico. Es decir: el no negar-se al secreto de la palabra; al hecho de que ella sea el «en-cosamiento» (*Bedingnis*) de la cosa.

En tanto que secreto permanece lo lejano; en tanto que secreto conocido, lo lejano es cercano. Llevar a término la lejanía de semejante proximidad es el no-negar-se al secreto de la palabra. No hay palabra para este secreto, o sea, para el decir que pudiera llevar la esencia del habla – al habla.

El tesoro que el país del poeta no ganará nunca es la palabra para la esencia del habla. El reino y la perduración de la palabra súbitamente entrevisto, su ser «esenciante» (*Wesendes*) quisiera alcanzarse a sí mismo en palabra. Pero la palabra para la esencia de la palabra no es concedida.

¿Y, si únicamente esto, la palabra para la palabra y su ser «esenciante» fuera la joya que, pese a estar cercana al poeta porque la lleva en la mano, aún se escapa pero que, en tanto que lo escapado y nunca ganado, permanece como lo más lejano en la más próxima proximidad? Desde esta proximidad la joya le es misteriosamente familiar al poeta, pues de lo contrario no podría cantarla como «rica y delicada».

Rico significa: capaz de conceder; capaz de ofrecer; capaz de dejar alcanzar y dejar llegar. Pero la riqueza esencial de la palabra reside en el decir, o sea, en el mostrar; él lleva la cosa, en tanto que cosa, al resplandor.

Delicado significa, de acuerdo con el antiguo verbo *zarton*, lo mismo que: familiar, regocijante, cuidadoso. Cuidar es un ofrecer y un liberar (*Be-freien*), pero sin voluntariedad ni fuerza, sin adicción y sin dominación.

La *joya rica y delicada* es el "esenciar" (verbal) de la palabra que, en tanto que diciente, nos pone invisiblemente, y aun en lo no hablado, en presencia de la cosa en tanto que tal cosa.

En la medida en que la renuncia asintió al secreto de la palabra, el poeta guarda memoria de la joya por la renuncia. De este modo la joya deviene aquello que el poeta, en tanto que diciente, venera y dignifica por encima de todo. La joya deviene así, propiamente dicho, lo que es digno de pensar para el poeta.

En efecto, ¿puede haber algo más digno para este diciente que la esencia de la palabra que se cubre con un velo; la palabra crítica para la palabra?

Si escuchamos el poema como canto al unísono con cantos emparentados, entonces nos dejamos decir por el poeta y con él lo que es lo digno para ser pensado del estado poético.

Dejarse decir lo que es digno de pensar se llama – pensar.

Al escuchar el poema, pensamos tras de la poesía. De este modo *es*: la poesía y el pensamiento.

Lo que a primera vista parece un título para un tema – poesía y pensamiento – se revela como la inscripción inmemorial del destino humano. La inscripción señala que poesía y pensamiento se pertenecen mutuamente. Su encuentro es de procedencia lejana. Si regresamos a ella pensativamente, llegamos frente a lo que es digno de pensar desde tiempo inmemorial y acerca de lo cual nunca se cansará uno de pensar. Es la misma cuestión digna de pensar que fulminó súbitamente al poeta y a la cual él no se negó, diciendo:

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

El reino de la palabra fulgura como el «en-cosar» de la cosa en cosa. Comienza a lucir la palabra como el recogimiento que lleva lo presente a presencia.

La palabra más antigua para el reino de la palabra pensado así, para decir, se llama Λόγος: *die Sage*, que, mostrando, deja aparecer lo existente en su *es*.

La misma palabra Λόγος, el nombre para el *decir*, lo es a la vez para *ser*, o sea, para la presencia de lo que es presente. Decir y ser, palabra y cosa, se pertenecen mutuamente la una a la otra de una manera velada aún, escasamente meditada e imposible de abarcar por ningún pensamiento.

Todo decir esencial es retorno para prestar oído a esta mutua pertenencia velada de decir y ser, palabra y cosa. Ambos, poesía y pensamiento, son un decir eminente en la medida en que ambos permanecen librados al secreto de la palabra como a lo que les es lo más digno de pensar; así y desde siempre, permanecen juntados en el parentesco del uno y del otro.

Para poder seguir y anticiparse adecuadamente con el pensamiento a esto, lo que es digno de ser pensado en tanto que se confía a la poesía, abandonamos ahora todo lo dicho al olvido. Escuchamos el poema. Nos tornamos aún más pensativos ante la posibilidad de que, cuanto más sencillo es el canto del poema, tanto más puede errar nuestra escucha.

EL CAMINO AL HABLA

Para comenzar, escucharemos unas palabras de Novalis. Se encuentran en un texto que él ha titulado *Monólogo.* El título alude al secreto del habla: el habla habla única y solitariamente consigo misma. Una frase del texto dice: «Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe.»

Si lo que ahora se intenta decir se entiende como una secuencia de enunciados sobre el habla, no será más que una cadena de afirmaciones sin probar y científicamente indemostrables. En cambio, si hacemos la experiencia del camino al habla a la luz de lo que, haciendo camino, se da con el camino, entonces podría darse el supuesto en virtud del cual el habla nos inspira, en lo sucesivo, un sentimiento de extrañez y que nuestra relación con ella se manifiesta como *la* Relación[1].

El camino al habla – esto suena como si el habla se hallara muy lejos de nosotros, en cualquier parte a donde debiéramos primero encaminarnos. Pero ¿se necesita de un camino *al* habla? Según una antigua doctrina somos nosotros mismos aquellos seres capaces de hablar y por ello ya poseedores del habla. La capacidad de hablar no es sólo *una* de las facultades del hombre, de idéntico rango que las demás. La capacidad de hablar constituye el rasgo esencial del hombre. Este rasgo distintivo contiene el esquema de su esencia. El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea expresado en términos de un «es» *(es ist).* En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla.

---

1. *Ver-Hältnis:* la Relación, es de la misma acuñación verbal que *Bedingnis* o *Nahnis.* El verbo *halten,* tener, mantener, sostener, que rige en *-Hältnis,* entiende el *Ver-Hältnis* como lo que tiene, mantiene y sostiene en la totalidad; o sea, el Sostenimiento de todas las relaciones (T).

Estamos, pues, ante todo en y con el habla. Un camino hacia el habla no es necesario. Además, tal camino tampoco es posible si es cierto que ya nos hallamos allí a donde el camino debe llevar. Pero, ¿estamos allí? ¿Estamos de tal modo en el habla como para hacer la experiencia de su esencia; de pensarla como tal habla que, estando a la escucha de lo que le es más propio, lo aprehendamos? ¿Acaso moramos ya en la proximidad del habla, incluso sin nuestra cooperación? ¿O es el camino al habla en tanto que habla el más lejano que pueda pensarse? Y no solamente el más largo, sino, además, sembrado de obstáculos que provienen del habla misma, desde el momento en que sin desviar la atención, intentamos pensar puramente el habla hacia sí misma.

Nos arriesgamos aquí a algo extraño y quisiéramos describirlo del modo siguiente: *Llevar el habla como habla al habla.* Esto suena como una fórmula. Su finalidad es la de servirnos de hilo conductor en el camino al habla. La fórmula emplea tres veces la palabra «habla», diciendo algo distinto en cada caso a la vez que lo Mismo. Lo Mismo es aquello que mantiene junto desde la unidad, donde reside lo propio del habla, lo que la distinción mantiene separado. Inicialmente la fórmula remite a un entramado de relaciones en el que ya nos hallamos implicados. El propósito de un camino al habla está con un modo de hablar que quisiera, precisamente, poner en libre presencia el habla para poderla representar en tanto que habla y expresar lo representado, lo que, a la vez, atestigua que el habla misma nos ha entretejido con el hablar.

Este entramado que indica la fórmula designa el ámbito predeterminado dentro del cual deben moverse no tan sólo la serie de estas conferencias, sino toda la linguística, toda teoría del habla y toda filosofía del habla así como toda tentativa de pensar en pos del habla.

Un entramado comprime, estrecha y obstruye la visión directa a través de lo entretejido. Al mismo tiempo, sin embargo, el entramado que nombra la fórmula es la cuestión propia del habla. Por ello, no podemos alejar la mirada de este entramado que aparenta comprimirlo todo a un asunto inextricable. La fórmula debe más bien animar nuestra reflexión para que intente, no, claro está, eliminar el entramado, sino destejerlo de tal modo, que

conceda la visión al libre mutuo-pertenecerse de las relaciones que la fórmula nombra. Quizás el entramado está atravesado por un lazo que, de modo siempre desconcertante, desteje y libera el habla a su ser propio. Se trata de experimentar el lazo que desteje en el entramado del habla.

La conferencia que piensa el habla como información y que, en este proceso, debe pensar la información como habla[1], denomina «círculo» a esta relación que regresa hacia sí; un círculo, por cierto, inevitable pero a la vez lleno de sentido. El círculo es un caso especial del mentado entramado. El círculo tiene un sentido porque la dirección y la forma de circular las gobierna el habla misma, por un movimiento dentro del habla. El carácter y la amplitud de este movimiento lo quisiéramos conocer por el habla misma, entrando en el entramado.

¿Cómo puede lograrse este propósito? Siguiendo sin pausa en pos de lo que indica la fórmula de nuestro camino: llevar el habla como habla al habla.

Cuanto más claramente se nos muestra el habla misma en lo que le es propio, tanto más significativo se hace, en el camino, el camino al habla para ella misma y tanto más decisivamente se transforma el sentido de la fórmula del camino. Pierde su carácter de fórmula e, inesperadamente, viene a ser una resonancia silenciosa que nos hace oír algo de lo que el habla tiene de propio.

I

El habla: queremos decir el hablar; lo conocemos como una actividad nuestra y confiamos en nuestra aptitud para ello. Sin embargo, no es una posesión asegurada. El asombro o el pavor pueden privar al hombre de habla. Está, entonces, asombrado y consternado. Ya no habla: guarda silencio. Alguien puede perder el habla a causa de un accidente. Ya no habla. Tampoco guarda silencio. Permanece mudo. Para hablar se precisa de la articulación de sonidos, sea que la efectuemos – en el hablar; sea que nos

---

1. *Vid.* referencias, pág. 247. En esta serie de conferencias C. Fr. v. Weizsäcker habló sobre el tema: *El habla como información* (M.H.)

abstengamos de ella – guardando silencio; o bien que seamos incapaces de ello enmudeciendo. Es constitutiva del hablar la articulación vocal de sonidos. El habla se manifiesta en el hablar como la puesta en marcha de las herramientas vocales, que son: la boca, los labios, «la cerca de los dientes», la lengua, la garganta. Que el habla se haya representado desde antiguo inmediatamente a partir de estos fenómenos, lo atestiguan los nombres que las lenguas occidentales se dieron a sí mismas: γλῶσσα, *lingua, langue, language.* El habla es la lengua, el dialecto.

Al comienzo de un tratado, que más tarde obtuvo el título de περὶ ἑρμηνείας, *de interpretatione, sobre la enunciación,* Aristóteles dice lo siguiente:

"Εστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ ούδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά .

Sólo una cuidadosa interpretación de este texto permitiría una traducción adecuada. Aquí deberemos darnos por satisfechos con un recurso. Aristóteles dice:

«Es, pues, lo que (tiene lugar) en la fonación vocal, un mostrar de aquello que en el alma se da como padecimientos, y lo escrito es un mostrar de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma con todos (los hombres), así tampoco los sonidos vocales son los mismos. De lo que, sin embargo, estos (sonidos y escritura) son primeramente un mostrar, esto es lo que en todos (los hombres) es idénticamente padecido en el alma; y las cosas, de las cuales éstos (padecimientos) constituyen representaciones aproximándose a la igualdad, son también las mismas.»

La traducción entiende de modo consistente los σημεία, (lo que muestra), los σύμβολα (lo que mantiene mutuamente junto) y los ὁμοιώματα. (lo que iguala), desde el mostrar, en el sentido del dejar aparecer, el cual, a su vez, reside en el reino de la desocultación (ἀλήθεια). La traducción, sin embargo, no tiene en cuenta la diversidad de los modos del mostrar que distingue el texto.

El texto de Aristóteles es el claro y sobrio decir que hace

visible la estructura clásica en la que el habla, en tanto que hablar, permanece cobijada. Las letras muestran los sonidos. Los sonidos muestran los padecimientos en el alma y los padecimientos muestran las cosas que alcanzan y consternan *(be-treffen)* al alma.

La vertebración de la estructura es lo que configura y porta el mostrar. El mostrar lleva de modos diversos – desvelando o velando – algo al resplandor; deja aprehender lo que aparece y deja lo aprehendido ser examinado. La relación entre el mostrar y lo por él mostrado – relación nunca desarrollada puramente, en sus propios términos y los de su origen – se transforma más tarde en una relación convencional entre un signo y un designado. En la gran época de los griegos, el signo se entiende sobre la base del mostrar y viene acuñado sobre ésta a los fines del mostrar. Desde los tiempos del helenismo (Stoa) el signo procede de un fijamiento, se le decreta como el instrumento para una designación mediante la cual la representación está enfocada y dirigida de un objeto sobre otro objeto. Designar ya no es mostrar en el sentido de un dejar-aparecer. La alteración del signo de algo que muestra a algo que designa reside en la mutación de la esencia de la verdad.[1]

Desde la época de los griegos, los entes se experimentan como lo que está en presencia. En la medida en que el habla es – la actividad de hablar, tal como se presenta cada vez – pertenece a lo que está en presencia. Se representa el habla desde el hablar, bajo el aspecto de los sonidos articulados, portadores de significación. El hablar es un género de la «actividad» humana.

Con numerosas variaciones a lo largo de los siglos, esta representación del habla, esbozada aquí sólo a grandes rasgos, ha perdurado como predominante y rectora en el pensamiento europeo-occidental. La contemplación del habla iniciada en la antigüedad griega e intentada por múltiples caminos, alcanza su culminación en la reflexión sobre el habla de Wilhelm von Humboldt, por último en la gran introducción a su obra sobre la lengua Kawi de la isla de Java. Un año después de la muerte del hermano,

---

1. *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 (publicado por vez primera en *Geistige Überlieferung* II, 1942, págs. 96-124). (M.H.).

Alexander von Humboldt publicó separadamente la introducción bajo el título: *Sobre la diversidad de la construcción del habla humana y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la especie humana.* (Berlín 1836).[1] Desde entonces este texto, en el *pro* y en el *contra,* nombrado o silenciado, determina toda la ciencia lingüística y filosófica que le ha seguido hasta el día de hoy.

Cada oyente de las conferencias aquí esbozadas debería haber pensado y tener presente el sorprendente ensayo de Wilhelm von Humboldt; difícil de penetrar, oscuro y oscilante en sus conceptos fundamentales, pero siempre estimulante. Así se nos abriría un horizonte común para la visión del habla. Esto es algo que falta. Debemos conformarnos con esta carencia. Bastará con no olvidarlo.

El «sonido articulado» es, según Wilhelm von Humboldt, «el fundamento y la esencia de todo hablar...» (*Sobre la diversidad,* párr. 10, p. 65). En el párr. 8, p. 41, Humboldt acuña aquellas frases que, por cierto, se citan con frecuencia pero que pocas veces son pensadas, o sea, pensadas desde la perspectiva única de cómo determinan *el camino al habla* de Humboldt. Las frases rezan:

«El *habla,* entendida en su verdadera esencia, es algo continuamente y en cada instante *transitorio.* Incluso su conservación por la escritura es siempre una preservación incompleta, momificada pero necesaria y que pide, pues, siempre de nuevo que se intente hacer perceptible el discurso vivo. El habla misma no es una obra (Ergon), sino una actividad (Energeia). Su verdadera definición puede, por tanto, sólo ser genética. Es, en efecto, *la labor del espíritu* en su eterna repetición en vista de capacitar el *sonido articulado* para la expresión del *pensamiento.* En un sentido inmediato y riguroso, ésta es la definición del hecho, de *hablar,* cada vez, pero, en el sentido verdadero y esencial, sólo puede considerarse, en cierto modo, la totalidad de este hablar como el habla.»

Humboldt dice aquí que ve lo esencial del habla en el acto de hablar. ¿Dice también lo que el habla, considerada así, es

1. Las citaciones de textos que siguen proceden de la edición anastásica publicada por E. Wasmuth (1936). (M.H.).

como tal habla? ¿Lleva él el hablar al habla en tanto que habla? Dejamos intencionalmente la pregunta sin contestación, pero observamos lo siguiente:

Humboldt representa el habla como una particular «labor del espíritu». Guiado por esta visión, sigue tras de aquello como lo cual se muestra el habla, es decir, lo que es. Esto, lo que algo es, se denomina esencia. Desde el momento en que se sigue y se delimita el trabajo del espíritu con respecto al hecho que produce el habla, su esencia, entendida de este modo, debe destacar más claramente. Con todo, el espíritu vive – también en el sentido de Humboldt – en otras actividades y logros. Pero si el habla se considera una de ellas, entonces no se hace la experiencia del habla desde lo que le es propio – desde el habla – sino que se la remite a otra cosa. Esta otra cosa, de todos modos, es demasiado significativa como para que nos esté permitido omitirla en una reflexión acerca del habla. ¿Qué actividad tiene en vista Humboldt cuando concibe el habla como labor del espíritu? Algunas frases, al comienzo del párrafo 8, contestan:

«El *habla* debe considerarse no como un *producto (ein Erzeugtes)* muerto sino como una *producción (eine Erzeugung);* debe ser abstraída de lo que efectúa en tanto que designación de objetos y mediación, en cambio, debe volverse con mayor cuidado a su origen, que está estrechamente entretejido en la actividad interna del espíritu y en su influencia recíproca.»

Humboldt remite aquí a la «forma interior del habla», descrita en el párrafo 11, de difícil determinación en su propia terminología; nos podemos aproximar a ella con la pregunta: ¿qué es el hablar en tanto que expresión del pensamiento, cuando lo pensamos a partir de su procedencia desde la actividad interna del espíritu? La respuesta se encuentra en una frase (párrafo 20, pág. 205), cuya interpretación necesitaría de una dilucidación aparte:

«Cuando, en el alma, despierta verdaderamente el sentimiento de que el habla no es un mero medio de intercambio para la comprensión recíproca, sino un verdadero *mundo* que el *espíritu* debe poner entre sí y los *objetos* a través de la labor interna de su fuerza, entonces el alma se halla en el verdadero camino para encontrar y poner siempre aún algo más en el habla.» La labor

del espíritu, según la enseñanza del idealismo moderno es el «poner» *(Setzen)*. Dado que se concibe el espíritu como sujeto, y es representado así en el esquema sujeto-objeto, el «poner» (tesis) debe ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos. Lo que está «puesto» así da una visión de los objetos en su totalidad. Lo que produce la fuerza del sujeto, lo que «pone» entre sí y los objetos merced a la labor, lo denomina Humboldt un «mundo». En semejante «visión del mundo» una humanidad particular alcanza su propia expresión.

¿Por qué contempla ahora Humboldt el habla como mundo y visión del mundo? Porque *su* camino al habla está determinado no tanto desde el habla en cuanto tal, sino desde el intento de representar históricamente el todo del desarrollo histórico-espiritual del hombre en su totalidad a la vez que en su individualidad concreta. En el fragmento de una autobiografía del año 1816, Humboldt escribe: «Asir el mundo en su individualidad y totalidad, esto es precisamentde mi intento.»

Un entendimiento del mundo así orientado puede nutrirse de fuentes diversas, porque la fuerza del espíritu en la expresión de sí misma es activa de múltiples modos. Como una de las fuentes principales, Humboldt reconoce y elige el habla. No es, con todo, la única visión del mundo configurado por la subjetividad humana, pero es aquella a cuya fuerza acuñadora hay que reconocer un valor especialmente determinante para la historia del desarrollo del hombre. El título del tratado de Humboldt nos habla ahora más claramente en relación a su camino al habla.

Humboldt trata «de la diversidad de la estructura del habla humana» y trata de ella en la medida en que «el desarrollo espiritual de la especie humana» se halla bajo «su influencia». Humboldt lleva el habla al habla como *una* clase y forma de visión del mundo elaborada a través de ella [del habla] en la subjetividad humana.

¿A qué habla? A un conjunto de proposiciones que hablan el lenguaje de la metafísica de su época, un lenguaje en el cual la filosofía de Leibniz pronuncia palabras decisivas. Se manifiesta de modo más claro por el hecho de que Humboldt determina la esencia del habla como *energeia*, entendiéndola de un modo enteramente extraño al griego, en el sentido de la Monadología de

Leibniz, es decir, como actividad del sujeto. El camino al habla de Humboldt se orienta hacia el hombre, lleva a través del habla hacia otra cosa: dar la fundamentación y representación del desarrollo espiritual de la especie humana.

La esencia del habla, considerada desde esta perspectiva, aún no revela el despliegue del habla: el modo como el habla en tanto que tal habla «esencia», o sea, perdura, es decir, permanece recogida en aquello que consiente el habla a su propiedad en tanto que el habla a sí misma.

II

Si reflexionamos tras del habla como tal habla, abandonamos el modo de considerar el habla hasta ahora vigente. No podemos ya proveernos de representaciones generales como energía, actividad, labor, fuerza del espíritu, visión del mundo, expresión, para depositar en ellos el habla como un caso especial de esta generalidad. En lugar de explicar el habla como esto o aquello y huir así del habla, el camino hacia ella quisiera que el habla se experimentara como tal habla. En la esencia del habla, ella, el habla, está ciertamente com-prendida *(be-griffen)* – pero está aprehendida por algo distinto a ella misma. Si, en cambio, atendemos solamente al habla en cuanto habla, entonces ella requiere de nosotros, ante todo, que pongamos en evidencia todo aquello que pertenece al habla como tal.

Pero una cosa es ordenar la variedad que se manifiesta en el despliegue del habla y otra recoger la mirada en aquello que, desde sí mismo, unifica lo que se pertenece mutuamente, en la medida en que este unificante le concede al habla la unidad que le es propia.

El camino al habla intenta ahora seguir con mayor rigor el hilo conductor que nombra la fórmula: llevar el habla como habla al habla. Se trata de acercarse a lo que es propio del habla. También aquí se revela el habla, por de pronto, como nuestro hablar. Así, llevaremos nuestra atención únicamente a lo que, ya desde siempre y en la misma medida – que se observe o no – co-habla *(mitspricht)* en el hablar.

Para hablar son necesarios los hablantes, pero no solamente en el sentido de que una causa tiene un efecto. Los hablantes vienen a ser presentes en el hablar. ¿Hacia dónde vienen a ser presentes? Hacia aquello con lo que hablan; cerca de lo cual demoran como aquello que, cada vez, les concierne. Éstos son, a su manera, los demás hombres y las cosas, es todo aquello que condiciona *(be-dingt)*, a éstos y da su temple *(be-stimmt)* a aquéllos. A todo esto se dirige cada vez de entrada, de un modo como de otro, la palabra; aquello a lo que se dirige la palabra se pone en discusión y se somete a debate y es hablado de modo que los hablantes se hablan los unos a los otros y con los otros, los unos con los otros y consigo mismos. Así y todo, lo hablado permanece multifacético. Con frecuencia, es solamente lo pronunciado lo que, o bien se esfuma rápidamente o bien se conserva de algún modo. Lo que se habla puede haber pasado pero puede también, desde hace tiempo, haber llegado al hombre como palabra destinada *(das Zugesprochene)*.

Lo hablado tiene, de modos múltiples, su origen en lo inhablado *(Ungesprochenen)*, tanto si es un todavía-no-hablado como si es aquello que debe permanecer no hablado en el sentido de lo que está sustraído al hablar. Así, lo que se habla diversamente parece como si estuviera separado del hablar y de los hablantes y que no les perteneciera, cuando, de hecho, sostiene hacia el hablar y hacia los hablantes aquello a lo cual se refieren, cualquiera que sea el modo por el que se sostienen *(sich aufhalten)* en lo que es hablado de lo inhablado.

En el despliegue del habla se muestran una multiplicidad de elementos y relaciones. Éstos se han enumerado pero sin ser alineados unos tras otros. En el repaso, esto es, en el contar originario que todavía no cuenta con números, se manifistaba un mutuo pertenecerse. El contar es aquí un narrar *(Das Zählen ist ein Erzählen...)* que anticipa con la mirada lo unitivo en el mutuo pertenecerse, sin por ello poder hacerlo aparecer.

La incapacidad de la visión del pensamiento que aquí se desvela, la de hacer la experiencia de la unidad unitiva de la esencia del habla, viene de tiempos remotos. Por esto esta unidad ha permanecido sin nombre. Los nombres tradicionales para lo que se entiende por el título «habla», la nombran siempre sólo en

una u otra de las perspectivas que permite el despliegue del habla.

La unidad de la esencia del habla buscada la llamaremos *der Aufriss*, el trazo abriente.[1] Este nombre nos pide que veamos con más claridad lo propio de la esencia del habla. *Riss*, trazo, es la misma palabra que *ritzen*, (rajar, rayar). Con frecuencia conocemos el «trazo» sólo bajo su forma devaluada, por ejemplo, como rajadura en la pared. Pero, aún hoy, roturar y arar un campo significa en dialecto: trazar surcos. Abren el campo para que resguarde semilla y crecimiento. El trazo abriente es el conjunto de los trazos de aquel dibujo que atraviesa y estructura lo abierto y libre del habla. El trazo abriente es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar en el seno del cual los hablantes y su hablar, lo hablado y lo inhablado en él, están vertebrados desde la palabra destinada *(aus dem Zugesprochenen)*.

Con todo, el trazo abriente de la esencia del habla permanecerá velado incluso en su dibujo aproximado mientras no atendamos propiamente en qué sentido ya se había hablado – hablado del hablar y de lo hablado.

Hablar es sin duda una expresión fónica. También se puede concebir como una actividad del hombre. Ambas son representaciones justas del habla en tanto que hablar. Pero ahora las dos van a ser ignoradas sin por ello olvidar desde cuánto tiempo lo resonante del habla espera su adecuada determinación, porque la explicación fonética-acústica-fisiológica de la sonoridad no hace la experiencia de su procedencia desde el sonar del silencio y, menos aún, de la determinación y entonación *(Be-stimmung)* de la sonoridad así producida.

Pero ¿cómo están pensados el hablar y lo hablado en la breve narración precedente del despliegue del habla? Se muestran ya como aquello por lo cual y dentro de lo cual algo llega al habla, esto es, que viene a aparecer *en la medida en que algo está dicho*. Decir y hablar no son lo mismo. Uno puede hablar y hablar sin fin y no decir nada. En cambio, alguien guarda silencio y no habla y, al no hablar, puede decir mucho.

Pero, de hecho, ¿qué significa *decir*? Para hacer la experiencia de ello debemos atender a lo que nuestro idioma mismo nos

1. *Der Aufriss*, significa de costumbre: alzado, plano de elevación (T).

invita a pensar a propósito de esta palabra. «*Sagan*»[1] significa: mostrar, dejar aparecer, dejar ver y oír.

Decimos cosas que son evidentes pero que son poco pensadas en toda su amplitud si tenemos en cuenta lo siguiente. Hablarse los unos a los otros significa: decirse mutuamente algo, mostrar recíprocamente algo, fiarse cada vez a lo que se muestra. Hablarse mutuamente significa: decir juntos de algo, mostrarse los unos a los otros lo que lo interpelado dice en lo que esté en cuestión, lo que lleva desde sí al resplandor. Lo inhablado no es solamente lo que carece de sonoridad sino que es lo no dicho, lo todavía no mostrado, lo que aún no ha llegado al aparecer. Mas, lo que debe permanecer inhablado está retenido en lo no dicho, perdura como lo inmostrable en lo oculto, es secreto. La palabra destinada *(das Zugesprochene)* habla en el sentido de lo asignado, cuyo hablar ni siquiera necesita resonar.

El hablar en tanto que decir pertenece al trazo abriente del despliegue del habla que está atravesado por modos del decir y de lo dicho, donde lo presente y lo ausente se dice, se confía o se rehúsa: se muestra o se ausenta. Lo que permea el rasgo abriente del despliegue del habla es el decir multiforme de procedencia diversa. En la perspectiva relativa a las relaciones del decir denominamos el despliegue del habla en total, el *Decir (Die Sage)*, admitiendo a la par que aún ahora no se percibe lo unitivo de las relaciones.

Tenemos la tendencia de emplear la palabra «Decir», como tantas otras palabras de nuestra lengua, en un sentido despectivo. «Decir» se entiende como un simple «se dice», como el rumor, lo que no está fundado y que, por tanto, no es digno de ser creído. «Decir» no se piensa aquí en este sentido, ni tampoco en el sentido esencial indicado por la «saga de los dioses y de los héroes».

¿Pero, tal vez, «el venerable Decir del manantial azul» (G. Trakl)? De acuerdo con el uso más antiguo de la palabra, entendemos el Decir a partir del decir en tanto que mostrar y utilizamos para la denominación del Decir, en la medida en que en él reside el despliegue del habla, una antigua palabra, bien funda-

1. «*sagan*» = *sagen* = decir (T).

mentada pero caída en desuso: *die Zeige*.[1] El *pronomen demonstrativum* se traduce por *Zeigewörtlin*.[2] Jean Paul denomina los fenómenos de la naturaleza «el dedo índice espiritual».

Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración (Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige). Su mostrar no se funda en cualesquiera signos, sino que todos los signos derivan su origen de un mostrar en cuyo ámbito y para cuyas intenciones pueden ser signos.

En lo que se refiere a la estructura del Decir no podemos, sin embargo, atribuir el mostrar en exclusiva ni decisivamente a la actividad humana. El mostrarse como aparecer caracteriza la presencia y la ausencia de lo presente de cualquier clase y rango. Incluso donde el mostrar viene cumplido por obra de nuestro decir, un dejar-se-mostrar precede a este mostrar entendido como indicar.

Sólo cuando se piensa nuestro decir humano desde esta perspectiva es cuando se da una adecuada determinación de aquello que despliega su esencia en todo hablar. Se conoce el hablar como la resonancia articulada del pensamiento mediante los órganos del habla. Con todo, hablar es asimismo escuchar. Por costumbre se contraponen hablar y escuchar: el uno habla, el otro escucha. Pero el escuchar no solamente acompaña y rodea al hablar, tal como sucede en el diálogo.

La simultaneidad de hablar y escuchar tiene una significación más amplia. El hablar es, en tanto que decir, desde sí un escuchar. Es escuchar el habla que hablamos. Así, hablar no es simultáneamente sino *previamente* un escuchar. Esta escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha. No sólo hablamos *el* habla, hablamos *desde* el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla. ¿Qué oímos? Oímos el hablar del habla.

Pero ¿habla el habla misma? ¿Cómo puede lograr semejante propósito puesto que no está dotada de los órganos del habla? Y, sin embargo, el *habla* habla. Obedece y sigue, primeramente y en lo propio, a lo que es esencial en el hablar: el decir. El habla

1. *zeigen* = mostrar; *die Zeige* = la Mostración (T).
2. Literalmente: palabrita mostradora (T).

habla en cuanto que dice, esto es, muestra. Su decir brota del antiguamente hablado, pero hasta ahora aún inhablado, Decir *(Sage)* que atraviesa y permea el trazo abriente del despliegue del habla. El habla habla en cuanto que, como Mostración que llega a todos los ámbitos de lo presente, deja, a partir de ellos, aparecer o des-aparecer presencia. Así que escuchamos el habla de tal modo que nos dejamos decir su Decir. Cualquiera que sea, por lo demás, el modo de nuestro escuchar, donde sea que escuchemos algo, el escuchar es el *dejar-se-decir* que ya contiene en sí toda percepción y toda representación. En el hablar en tanto que escucha del habla, re-decimos el Decir oído. Dejamos venir su voz sin sonido con lo que reclamamos el sonido que ya nos está reservado; lo llamamos estando tendidos hacia él. Ahora, tal vez, podría manifestarse más claramente un aspecto en el trazo abriente del despliegue del habla, permitiéndonos percibir cómo el habla en tanto que hablar alcanza su ser propio y habla así como habla.

Si el hablar, en tanto que escucha del habla, se deja decir el Decir, entonces este «dejar» sólo puede producirse en la medida – lejana o próxima – en que nuestra propia esencia está involucrada y admitida en el Decir. Lo oímos *(hören)* solamente porque pertenecemos *(gehören)* a él. El Decir concede la escucha del habla y, así y a la par, el hablar sólo a los que le pertenecen. En el Decir perdura tal conceder. Nos da acceso a la posibilidad de hablar. Lo esencial del habla reside en el Decir así concededor.

¿Y el Decir mismo? ¿Es algo separado de nuestro hablar, algo hacia donde aún hay que tender un puente? ¿O es el Decir el río del silencio que enlaza él mismo sus orillas, el decir y nuestro re-decir, configurándolos? Nuestras representaciones habituales del habla apenas si alcanzan hasta aquí. El Decir procurando pensar el despliegue del habla a partir de él, ¿no corremos, acaso, el peligro de elevar el habla a una entidad fantasmal, existente en sí e inencontrable en parte alguna, mientras que sigamos reflexionando sobriamente acerca del habla? Porque el habla, después de todo, permanece indudablemente enlazada al hablar humano. Ciertamente. Con todo, ¿de qué clase es este lazo? ¿Cómo y desde dónde gobierna lo enlazante en él? El habla necesita del hablar humano pero, al mismo tiempo, no es el puro y simple producto de nuestra actividad hablante. ¿En qué descan-

sa, esto es, en qué se funda el despliegue del habla? Al buscar fundamentos tal vez nuestra pregunta pasa de largo la esencia del habla.

¿Sería acaso el Decir mismo lo reposante *(Be-Ruhende)*, lo que concede la quietud del mutuo pertenecer de aquello que pertenece dentro de la estructura del despliegue del habla?

Atendamos nuevamente al camino al habla antes de pensar en esta dirección. Al comenzar se había dicho: cuanto más claramente aparezca a la luz del día el habla como tal, tanto más decisivamente se transforma el camino hacia ella. Hasta ahora, el camino tenía el carácter de una andanza que conduce nuestra reflexión hacia el habla dentro del extraño enlazamiento que nombra la fórmula del camino. Con Wilhelm von Humboldt partimos del hecho de hablar e intentamos, primeramente, representar la esencia del habla y, luego, profundizar en sus fundamentos. A continuación se trató de narrar lo que pertenece al trazo abriente del despliegue del habla. Reflexionando en pos de ello llegamos al habla en tanto que Decir.

III

Con la dilucidación narrativa del despliegue del habla en tanto que Decir, el camino al habla ha llegado al habla como tal habla y ha llegado, por consiguiente, a su meta. El pensamiento ha dejado tras de sí el camino hacia el habla. Así parece y así es mientras se conciba el camino al habla como el andar de un pensamiento que medita en pos del habla. En verdad, sin embargo, la reflexión se encuentra solamente ante el *camino al habla* – apenas encaminada en sus pasos. Pues, entretanto, se ha mostrado en el despliegue del habla aquello que dice: en el habla en tanto que Decir se despliega algo así como un camino.

¿Qué es un camino? El camino deja llegar, alcanzar. Es el Decir el que, en tanto que escucha, nos deja llegar al hablar del habla.

El camino al habla se despliega en el habla misma. El camino al habla en el sentido del hablar en tanto que *sagen*, decir, es el habla en tanto que *Sage*, Decir. Lo propio del habla se oculta,

por tanto, en este camino que es el Decir, que, en tanto que este camino, deja alcanzar el habla a los que escuchan el Decir. Sólo podemos ser estos «escuchantes» *(Hörende)* la medida en que pertenecemos *(gehören)* al Decir. El dejar llegar *(Gelangenlassen)*, el camino al hablar, proviene ya de un dejar pertenecer *(Gehörenlassen)* al Decir. Esta pertenencia cobija lo propiamente desplegante del camino al habla. ¿De qué modo, sin embargo, se despliega el Decir para ser capaz del dejar-pertenecer? Lo que se despliega en el Decir debería darse propiamente a conocer – si alguna vez se da a conocer – cuando atendamos con mayor empeño a lo que ha revelado la dilucidación.

El Decir es mostrar. En todo lo que nos habla; en todo lo que nos alcanza como lo hablado y lo acordado en lo hablado, en lo que se habla a nosotros, en lo que, en tanto que inhablado, nos espera, pero también en el hablar *nuestro* gobierna el mostrar que deja aparecer en presencia, que deja des-aparecer en ausencia. El Decir no es de ningún modo la posterior expresión hablante de lo que viene en presencia sino que todo brillo apareciente o des-apareciente reside en el Decir mostrante. Libera cada vez lo presente a su presencia y lleva lo ausente a su ausencia. El Decir prevalece de par en par y vertebra el libre espacio *(das Freie)* del Claro *(die Lichtung)* al que debe rendir visita todo aparecer y que debe dejar tras de sí todo des-aparecer; este Claro en el que todo venir en presencia e ir en ausencia debe entrar y mostrarse, o sea, venir a decirse.

El Decir es el recogimiento que vertebra todo aparecer de lo que, en sí, es múltiple mostrar y que, en todas partes, deja permanecer en sí mismo a lo mostrado.

¿Qué origen tiene el mostrar? La pregunta pregunta demasiado y es pregunta prematura. Basta con atender a lo que se remueve en el mostrar y que lleva a término su naturaleza removedora. Aquí no hay necesidad alguna de fatigosa búsqueda. Basta con la simple y súbita, inolvidable y por ello siempre nueva, mirada a aquello que nos es familiar pero que no intentamos ni conocer ni, menos aún, reconocer de un modo que le sea apropiado. Esto familiar-desconocido, lo que es lo removedor y conmovedor de todo mostrar del Decir en este mismo, es lo más prístino y lo más antiguo a la vez para la madrugada de aquella mañana

con la cual se inicia recién el ciclo de día y noche, posible a partir de ella. Sólo podemos nombrarlo pues no tolera dilucidación; es la localidad de todos los lugares y de todos los Espacios (de) Juego (del) Tiempo *(Zeit-Spiel-Räume)*. Lo denominamos con un decir antiguo y decimos:

Lo removedor en el Mostrar del Decir es el hacer-propio (Eignen).

Lleva lo que viene en presencia y lo que de ella se ausenta cada vez a lo suyo propio desde lo cual se muestra en sí mismo y perdura a su modo. El hacer propio que trae, que aporta, el que remueve el Decir en tanto que Mostración en su mostrar, lo llamaremos apropiación *(Ereignen)*. Produce el libre espacio del Claro en el que pueden perdurar las presencias y del cual pueden des-aparecer a la ausencia, manteniendo y guardando perduración en este su retirar. Lo que la apropiación por el Decir produce no es jamás el efecto de una causa ni consecuencia de un fundamento. El hacer propio aportador, la apropiación, consiente más que todo obrar, que todo hacer y todo fundar. Lo que apropia es el advenimiento apropiador mismo – y nada más[1]. El advenimiento apropiador percibido en el Mostrar del Decir, no se deja representar ni como evento ni como suceso sino que sólo se puede hacer su experiencia en el Mostrar del Decir, entendido como lo que consiente. No hay otra cosa a la cual aún pudiera remitirse el advenimiento apropiador, o desde la cual incluso pudiera ser explicado. La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un *Es gibt*, un «hay», del que incluso «el ser» está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia.[2]

El advenimiento apropiador recoge el trazo abriente del Decir y lo despliega en estructura de los múltiples modos del Mostrar. El advenimiento apropiador es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada.

---

1. Vid. *Identität und Differenz.* 1957. p. 28 ss. (M.H.)
2. *Sein und Zeit.* 1927, párr. 44 (M.H.)

Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador, sólo lo podemos nombrar diciendo: Él – el advenimiento apropiador – hace propio *(Es - das Ereignis - eignet).* Diciendo esto hablamos en nuestra propia lengua ya hablada. Escuchemos unos versos de Goethe que emplean el verbo *eignen, sich eignen* (hacer propio, ser apropiado), en la proximidad de *sich zeigen* (mostrarse), *bezeichnen* (designar, señalar), aunque no en la perspectiva de la esencia del habla. Goethe dice:

Von Aberglauben früh und spät umgarnt:
Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt.[1]

(Rodeado de supersticiones mañana y tarde:
se hace propio, se viene a mostrar, pone en guardia).

En otro lugar dice de forma modificada:

Sei auch noch so viel bezeichnet,
Was man fürchtet, was begehrt,
Nur weil es dem Dank sich eignet,
ist das Leben schätzenswert.[2]

(Aunque en toda variedad esté señalado,
Lo que se teme y lo que se desea,
Sólo porque la vida se debe al agradecimiento,
Por eso es digna de estima).

El advenimiento apropiador confiere a los mortales la morada en su esencia para que puedan ser los hablantes. Si por «ley» entendemos el recogimiento de lo que deja venir en presencia cada cosa en lo suyo propio, o sea, que lo deja pertenecer a su pertenecimiento, entonces el advenimiento apropiador es la más simple y gentil de todas las leyes, más gentil aún que aquella que Adalbert Stifter había reconocido como «la ley gentil». Con todo, el advenimiento apropiador no es una ley en el sentido de una

1. *Faust.* Segunda parte de la tragedia, acto V: media noche (M.H.)
2. «Al Gran Duque Karl August para el año nuevo 1828». (M.H.)

norma que planea en algún lugar sobre nosotros; no es un decreto que ordena y regula un proceso.

El advenimiento apropiador es *la* ley, en la medida en que congrega los mortales a la apropiación de su ser propio y los retiene en él.

Al ser el Mostrar del Decir el «hacer-propio», el poder escuchar el Decir, el pertenecerle, también reside él mismo en el advenimiento apropiador. Para percibir en toda su amplitud la cuestión de la que aquí se trata, sería necesario pensar de manera suficientemente completa la esencia de los mortales en todos sus aspectos y, antes que nada, sin duda, el advenimiento apropiador como tal.[1] Aquí deberá bastar una indicación.

El advenimiento apropiador, en su percepción *(Er-äugen)* del despliegue de la esencia humana, apropia los mortales en cuanto que los pone en lo propio de lo que se le revela al hombre en el Decir, desde todas partes y *hacia* lo oculto *(zusagt)*. La puesta en lo propio del hombre en tanto que «escuchante» del Decir, tiene su rasgo característico en esto que le libera a lo suyo propio, pero solamente para que, en tanto que hablante, o sea, diciente, pueda ir al encuentro y contestar al Decir desde lo que es lo suyo propio. Y esto es: el resonar de la palabra. El decir de los mortales que viene al encuentro es el responder. Toda la palabra hablada ya es siempre respuesta: contra-Decir, decir que viene al encuentro, decir «escuchante». La puesta en lo propio de los mortales en el Decir libera al ser humano a la usanza *(Brauch)*

---

1. Véase *Vorträge und Aufsätze* (1954): *Das Ding*, (La cosa), *Bauen Wohnen Denken* pág. 145 ss. (Edificar Habitar Pensar), *Die Frage nach der Technik* pág. 13 ss. (La pregunta por la técnica).

Hoy, cuando lo apenas pensado o lo pensado a medias está propulsado de inmediato en una forma cualquiera de publicación, a muchos puede parecerles increíble el hecho de que el autor emplee en sus manuscritos desde hace veinticinco años la palabra *Ereignis* para la cuestión aquí pensada. Esta cuestión, aunque en sí misma sencilla, sigue, por ahora, como algo difícil de pensar porque el pensamiento debe comenzar por perder la costumbre de caer en la opinión de que aquí se piensa el «ser» como advenimiento apropiador. Pero el advenimiento apropiador es algo esencialmente distinto porque es más rico que toda determinación metafísica del ser. En cambio, el ser, en cuanto a la procedencia de su esencia, se deja pensar a partir del advenimiento apropiador (M.H.).

desde la cual el hombre está puesto en uso *(gebraucht)* para llevar el Decir insonoro a la resonancia del habla.

El advenimiento apropiador en el «uso» de la puesta en lo propio, deja que el Decir alcance el hablar. El camino al habla pertenece al Decir, que viene determinado desde el advenimiento apropiador. En este camino, que pertenece al despliegue del habla, se oculta lo propio del habla. El camino es apropiante.

Trazar un camino, por ejemplo a través de un campo cubierto de nieve, se llama aún hoy en el dialecto suabo-alemánico: *wëgen.* Este verbo transitivo indica: configurar un camino y, al configurarlo, tenerlo dispuesto. *Be-wëgen (Be-wëgung)* pensado así no significa ya: desplazar algo en un sentido u otro por un camino ya existente, sino, al contrario: abrir primero el camino a... y «ser», de este modo, el camino.

El advenimiento apropiador apropia el hombre a su propia puesta en uso del advenimiento apropiador. Apropiando el Mostrar como el hacer propio, el advenimiento apropiador es la puesta-en-camino del Decir al habla.

La puesta-en-camino lleva el habla (el despliegue del habla) como habla (el Decir) al habla (a la palabra resonante). Hablar ahora del camino al habla no significa ya solamente, ni en primer lugar, la andanza de nuestro pensamiento que medita tras el habla. El camino al habla se ha transformado en camino. De nuestro obrar humano se ha desplazado al despliegue del habla apropiada. Con todo, la transformación del camino al habla nos parece solamente a nosotros y en consideración a nosotros, un desplazamiento que sólo ahora acaba de producirse. En verdad, el camino al habla ya tiene siempre su única sede en el despliegue del habla misma. Pero esto significa a la vez: el camino que teníamos presente hasta ahora no queda descartado, al contrario, sólo el camino auténtico, o sea, la puesta-en-camino apropiante en su puesta en uso, lo hace primeramente posible y necesario. Dado que el despliegue del habla como Decir mostrante descansa en el advenimiento apropiador que confía a los humanos en lo propio a la serenidad que hace posible una libre escucha, por eso la puesta-en-camino del Decir abre ella sola los senderos en los cuales meditamos tras el verdadero camino al habla.

La fórmula del camino: *llevar el habla como habla al habla*

ya no contiene solamente una indicación para nosotros que pensamos acerca del habla, sino que dice la «forma», la figura de la vertebración en la que se pone-en-camino el despliegue del habla que descansa en el advenimiento apropiador.

Si se atiende meramente y sin pensar a la sonoridad de las palabras, la fórmula enuncia un entrelazamiento *(Geflecht)* de relaciones en las que el habla se enreda. Parece como si toda tentativa de representar el habla precisara de artificios dialécticos para dominar este enredo. Tal modo de proceder, al que nos empuja formalmente la fórmula, carece, en cambio, de la posibilidad de percibir meditativamente, esto es, entrando propiamente en la puesta-en-camino, la simplicidad del despliegue del habla, en lugar de querer representar el habla.

Lo que, percibido desde la puesta-en-camino, parece un enlazamiento confuso, se des-enlaza a lo liberador que produce la puesta-en-camino apropiada en el Decir. La puesta-en-camino desliga el Decir al hablar. Le mantiene libre el camino en el cual el hablar, en tanto que escucha, des-prende *(ent-fängt)* del Decir lo que cada vez está por decir y eleva lo prendido *(Empfangene)* a la palabra resonante. La puesta-en-camino del Decir hacia el habla es el lazo desenlazante que enlaza en cuanto que apropia.

Así desenlazada a su libre espacio puede el habla ocuparse únicamente de sí misma. Esto suena como si se hablara de un solipsismo egoísta. Pero el habla no se centra sobre sí, en el sentido de una contemplación narcisista de sí misma que lo olvida todo. El despliegue del habla en tanto que Decir es el Mostrar apropiante que, justamente, desvía la mirada de sí para liberar, de este modo, lo que es mostrado a lo propio de su aparecer.

El habla que habla diciendo, se cuida de que nuestro hablar, estando a la escucha de lo inhablado, corresponda a lo dicho por el habla. Así, también el silencio, al que se suele atribuir el origen del hablar, es ya de por sí un corresponder.[1] El silencio *(Schweigen)* corresponde a la inaudible llamada de la calma *(Stille)* del Decir apropiador-mostrante. El Decir que descansa en el advenimiento apropiador es, en tanto que mostrar, el modo más propio de apropiar. El advenimiento apropiador es diciente. El habla

1. Vid. *Sein und Zeit.* 1927, párr. 34 (M.H.).

habla en este sentido cada vez según el modo en el cual el advenimiento apropiador en tanto que tal se desoculta o se retira. Un pensamiento que piensa en pos del *advenimiento apropiador* tan sólo puede conjeturarlo, sin embargo, puede hacer ya la experiencia del mismo en la *esencia* de la técnica moderna que se denomina por el aún desconcertante nombre de *Ge-stell*[1], Dispositivo. En la medida en que el Dispositivo desafía al hombre, o sea, lo reta a atender *(bestellen)* a todo lo presente como un inventario técnico, la unidad de todos los modos de puesta en posición – el Dispositivo – se *despliega* según el modo del advenimiento apropiador y esto de tal manera que al mismo tiempo disimula *(verstellt)* a éste último porque todo cometido *(Bestellen)* se ve remitido al pensamiento calculador y así habla el lenguaje del Dispositivo. El habla está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad *(Bestellbarkeit)* técnica de todo lo presente.

El habla así dispuesta *(gestellt)* se torna información.[2] Se informa sobre sí misma con el fin de asegurar su propio procedimiento por medio de las teorías de la información. El Dispositivo – el despliegue de la técnica moderna que gobierna en todas partes – ordena para sus fines *(bestellt sich)* el lenguaje formalizado, aquella clase de información en virtud de la cual el hombre está con-formado, o sea, instalado en la esencia técnica-calculadora abandonando poco a poco el «habla natural». Incluso allí donde la teoría de la información debe admitir que el lenguaje formalizado debe siempre ser remitido al «habla natural» con objeto de llevar, por medio del habla no formalizada, el Decir del inventario técnico al habla, esta circunstancia supone para la acostumbrada auto-interpretación de la teoría de la información meramente un estado provisional. Pues el «habla natural», de la que forzosamente hay que hablar, está, de entrada, puesta en juego como el habla aún no formalizada pero ordenada a la formalización. La formalización, la calculada disponibilidad del decir es meta y norma. Lo que, en la voluntad de formalización, está todavía tolerado casi por fuerza como lo «natural» del habla, no está experimentado en la perspectiva de la naturaleza origina-

1. Vid. *Vorträge und Aufsätze.* 1954, pág. 31 s. (M.H.).
2. Vid. *Hebel-der Hausfreund.* 1957, pág. 34 ss. (M.H.).

ria del habla. Esta naturaleza es la φύσις, que, a su vez, reside en el advenimiento apropiador a partir del cual el Decir se transmuta en lo que se agita en éste *(... in ihr Regsames aufgeht).* La teoría de la información concibe lo natural como carencia de formalización.

Pero aun cuando en un largo camino pudiera percibirse que el despliegue del habla no se deja jamás disolver ni computar en el formalismo y que, por consiguiente, debemos decir que el «habla natural» *no* es habla formali*zable*, incluso entonces se determina el «habla natural» negativamente, esto es, se la pone de relieve respecto a la posibilidad o imposibilidad de la formalización.

Pero ¿y si el «habla natural», que para la teoría de la información no es más que un residuo molesto, entresacara su naturaleza – o lo desplegante de la esencia del habla – del Decir? ¿Y si el Decir, en lugar de sólo molestar a lo destructivo de la información, se hubiera ya adelantado a ella desde lo in-disponible *(Unbestellbaren)* del advenimiento apropiador? ¿Y si el advenimiento apropiador – nadie sabe cuando ni cómo – se hiciera *in-tuito (Ein-Blick)* cuyo fulgor iluminante entra en aquello en lo que es y en lo que se toma por ente? ¿Y si por esta su entrada el advenimiento apropiador sustrajera todo lo presente de su sujeción a la mera disponibilidad y lo devolviera a lo que le es propio?

Toda habla humana está apropiada en el Decir y, en tanto que tal, es, en el sentido estricto de la palabra, habla verdadera – si bien según distintas medidas de proximidad al advenimiento apropiador. Toda habla verdadera, por estar dirigida al hombre por la puesta-en-camino del Decir, está asignada, destinada y por ello es de carácter (históricamente) destinado.

No hay habla natural en el sentido de ser habla de una naturaleza humana existente por sí, sin destino. Toda habla es histórica, incluso donde el hombre no conoce la historia *(Historie)* en el sentido europeo-contemporáneo. Incluso el habla en tanto que información no es *el* habla en sí, es, al contrario, histórica según el sentido y dentro de los límites de la era presente, era que no inicia nada nuevo, sino que lleva a término lo antiguo, ya prefigurado de la Era Moderna, llevándolo al límite.

Es en la procedencia de carácter apropiador de la palabra, o

sea, del hablar humano desde el Decir, donde reside lo que tiene de propio el habla.

Recordemos para terminar, como al comenzar, la frase de Novalis: «Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe». Novalis entiende «lo propio» en el sentido de lo particular que caracteriza al habla. Por la experiencia del despliegue de la esencia del habla en tanto que Decir, cuyo mostrar reside en el advenimiento apropiador, lo *propio* llega a la proximidad del *hacer propio* y del *apropiar.* Lo propio obtiene de aquí su determinación original, aunque no sea éste el lugar para pensar tras ella.

Lo propio del habla, determinado desde el advenimiento apropiador, se deja conocer todavía menos que lo particular del habla si por conocer entendemos el haber visto algo en la totalidad de su esencia, haberlo abarcado en la percepción. No podemos abarcar el despliegue del habla porque nosotros, que sólo podemos decir en cuanto que re-decimos el Decir, pertenecemos dentro del Decir. El carácter de monólogo del despliegue del habla tiene su trabazón en el trazo abriente del Decir, que no cubre ni puede cubrir el «monólogo» pensado por Novalis porque él representa el habla dialécticamente desde la subjetividad en el horizonte del idealismo absoluto.

Pero el habla *es* monólogo. Esto significa ahora dos cosas: es *sólo* el habla el que propiamente habla. Y habla *solitariamente.* Con todo, solitario solamente puede ser quien *no* está solo; no solo, o sea, no separado, aislado, sin relación alguna. Pero en lo solitario se despliega justamente la ausencia de lo comunitario que prevalece como la relación más vinculante *con* ello. *Sam* [de *Einsam]* es el *sama* gótico, el ἅμα griego. Solitario significa: lo Mismo en lo que tiene de uniente aquello que se pertenece mutuamente. El Decir mostrante en-camina el habla al hablar humano. El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra. Aquel uso y este re-decir residen en aquella ausencia que no es simple carencia ni, en absoluto, algo negativo.

Puesto que nosotros, los hombres, para ser lo que somos, seguimos perteneciendo al despliegue del habla y que, por ello,

jamás podremos salirnos de él para abarcarlo desde algún otro lugar, tenemos el despliegue del habla en vista sólo en la medida en que el habla misma nos tiene en vista, en la medida en que se nos ha apropiado. El hecho de que no podamos saber el despliegue del habla – saber de acuerdo con el concepto tradicional del saber, determinado a partir del conocimiento entendido como representación – no es, por cierto, una carencia sino, al contrario, el privilegio por el cual estamos favorecidos con un ámbito insigne; aquel en el cual nosotros, los puestos en uso y los necesitados para el hablar del habla *(die zum Sprechen der Sprache Gebrauchten)*, moramos en tanto que *mortales*.

El Decir, su peculiaridad, no se deja capturar en ningún enunciado. Exige de nosotros que alcancemos por el silencio *(er-schweigen)* la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del habla, sin hablar del silencio.

El Decir que descansa en el advenimiento apropiador es, en tanto que mostrar, el modo más propio del apropiar. Esto suena como un enunciado. Si sólo lo oímos como tal, entonces no dice lo que está por pensar. El Decir es el modo por el que habla el advenimiento apropiador; el modo no tanto como modalidad o género, sino como el μέλος, el canto que cantando, dice. Porque el Decir apropiador lleva lo presente al esplendor desde su propiedad, desde aquello adonde pertenece como presencia, lo alaba, esto es, lo enaltece a su ser propio *(... erlaubt es in sein eigenes Wesen)*. Al inicio de la octava estrofa de la *Fiesta de la paz* Hölderlin canta:

Mucho desde la mañana,
Desde que somos una plática y oímos los unos de los otros,
Ha aprendido el hombre; pero pronto canto seremos
(nosotros).

Se ha denominado al habla «la casa del ser».[1] Es la custodia de la venida en presencia en la medida en que su brillo permanece confiado al mostrar apropiador del Decir. La casa del ser es el

1. Vid. *Brief über den Humanismus.* 1947 (M.H.).

habla porque, en tanto que Decir, el habla es el modo del advenimiento apropiador.

Para reflexionar en pos del despliegue del habla, re-decir tras el lo que es lo suyo, se necesita de una transformación del habla que no podemos ni forzar ni inventar. La transformación no se produce por la adquisición de palabras y series de palabras de nuevo cuño. La transformación concierne a nuestra relación con el habla. Esta relación está determinada por el destino; de si y de qué modo el despliegue del habla – entendido como decir inaugural del advenimiento apropidor – nos re-tiene en éste. Porque el advenimiento apropiador haciendo propio-teniendo-reteniéndose en sí, es la relación de todas las relaciones. Por esto *nuestro* decir, en tanto que contestar, permanece siempre dentro del género de lo relacional. La Relación [1] *(Ver-hältnis)* está aquí siempre pensada desde el advenimiento apropiador y no ya en forma de mera referencia *(Relation)*. Nuestra relación con el habla se determina en virtud del modo como nosotros, en tanto que puestos en uso y necesitados, pertenecemos al advenimiento apropiador.

Podemos, quizás, preparar en alguna medida la transformación de nuestra relación con el habla. La experiencia podría despertar: Todo pensamiento sensitivo-meditativo es poesía, toda poesía, en cambio, es pensamiento. Ambos se pertenecen mutuamente a partir de aquel decir que ya se ha dicho a sí mismo a lo no-dicho, porque es pensamiento *(Gedanke)* como agradecimiento *(Dank)*.

Que la posibilidad de una transformación madura del habla haya llegado al horizonte intelectual de Wilhelm von Humboldt lo atestiguan las palabras de su tratado «Sobre la diversidad de la estructura del habla humana...» Según escribe el hermano en el prólogo, Wilhelm von Humboldt ha trabajado en este tratado hasta su muerte en «solitario, en la cercanía de un *sepulcro*».

Wilhelm von Humboldt, cuyas penetrantes y oscuras miradas a la esencia del habla no debemos dejar de admirar, dice:

«La *aplicación* de una forma sonora ya existente a los pro-

1. Véase nota pág. 217.

pósitos internos del habla... puede ser pensada como posible en épocas medias de la *formación del habla.* Por la iluminación interior y el favor de circunstancias externas, un pueblo podría impartir a su habla heredada una forma tan diferente que llegaría a ser un habla del todo distinta y nueva.» (Párr. 10, p. 84).

Más adelante (párrafo 11, pág. 100) se dice:

«Sin modificar el habla en sus sonoridades, y todavía menos en sus formas y leyes, el *tiempo* – por el creciente desarrollo de ideas, un aumento en la capacidad de reflexión y una sensibilidad más penetrante – introducirá en ella lo que anteriormente no poseía. De este modo se depositará en el mismo contenedor otro sentido; bajo el mismo cuño se dará algo distinto; siguiendo las mismas leyes de conexión se indicará una secuencia de ideas distintamente escalonada. He aquí el fruto constante de la *literatura* de un pueblo y, dentro de ella, singularmente de la *poesía* y de la *filosofía.*»

REFERENCIAS

EL HABLA

Conferencia pronunciada el 7 de octubre de 1950 en Bühlerhöhe a la memoria de Max Kommerell y repetida el 14 de febrero de 1951 en la Würtembergische Biblioteksgesellschaft de Stuttgart. La conferencia, inédita hasta ahora, se ha conocido en forma de copias y transcripciones diversas.

EL HABLA EN EL POEMA

Este texto apareció por vez primera bajo el título: *Georg Trakl. Una dilucidación de su Poema* en la revista *Merkur* 1953, nº 61, págs. 226-258.

DE UN DIÁLOGO DEL HABLA

Este texto hasta ahora inédito tuvo su origen en 1953/54 con ocasión de una visita del profesor Tezuka, de la Universidad Imperial de Tokio. Para responder a afirmaciones ampliamente difundidas aunque incorrectas, se quiere subrayar expresamente aquí que la dedicatoria de *Sein und Zeit*, mencionada en la página 85 del *Diálogo*, también permaneció en la cuarta edición (1935) de la obra. Cuando el editor vio en peligro la quinta edición de 1941, respectivamente la amenaza de su prohibición, se acordó finalmente, a petición de Niemeyer, suprimir la dedicatoria en esta edición bajo la condición impuesta por mí de que permaneciera la nota en la página 38 que da propiamente sentido a la dedicatoria y que reza: «Si la presente investigación puede dar unos pasos adelante en la revelación de las «cosas mismas», esto lo agradece el autor en primer lugar a *E. Husserl*, quien le familiarizó durante los años de aprendizaje en Friburgo a través de una incisiva dirección personal con los más diversos ámbitos de la investigación fenomenológica, dejándole libremente consultar trabajos inéditos.»

Respecto de la «Duplicidad» que se nombra en el *Diálogo*, así como del *Unter-Schied*, la Diferencia, dilucidada en la conferencia *El habla*, véase *¿Qué significa pensar?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, e *Identidad y Diferencia*, G. Neske, Pfullingen 1957.

LA ESENCIA DEL HABLA

Las tres conferencias se dieron en el *Studium Generale* de la Universidad de Friburgo im Breisgau, los días 4 y 18 de diciembre de 1957 y el 7 de febrero de 1958.

LA PALABRA

Este texto en la presente versión fue leído por primera vez como conferencia durante una celebración matinal en el Burgtheater de Viena, el 11 de mayo de 1958, bajo el título: «Poesía y pensamiento. A propósito del poema *La Palabra* de Stefan George».

EL CAMINO AL HABLA

Esta conferencia se sitúa en el marco de la serie de conferencias organizadas por la Bayerische Akademie der Schönen Künste en Berlín bajo el título *El habla*.

El texto ha sido revisado para su publicación y ampliado en algunos sitios. Apareció por primera vez en la cuarta serie de *Gestalt und Gedanke*, 1959. (Redacción: Clemens Conde Podewils.)

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.





—ODÓS—

